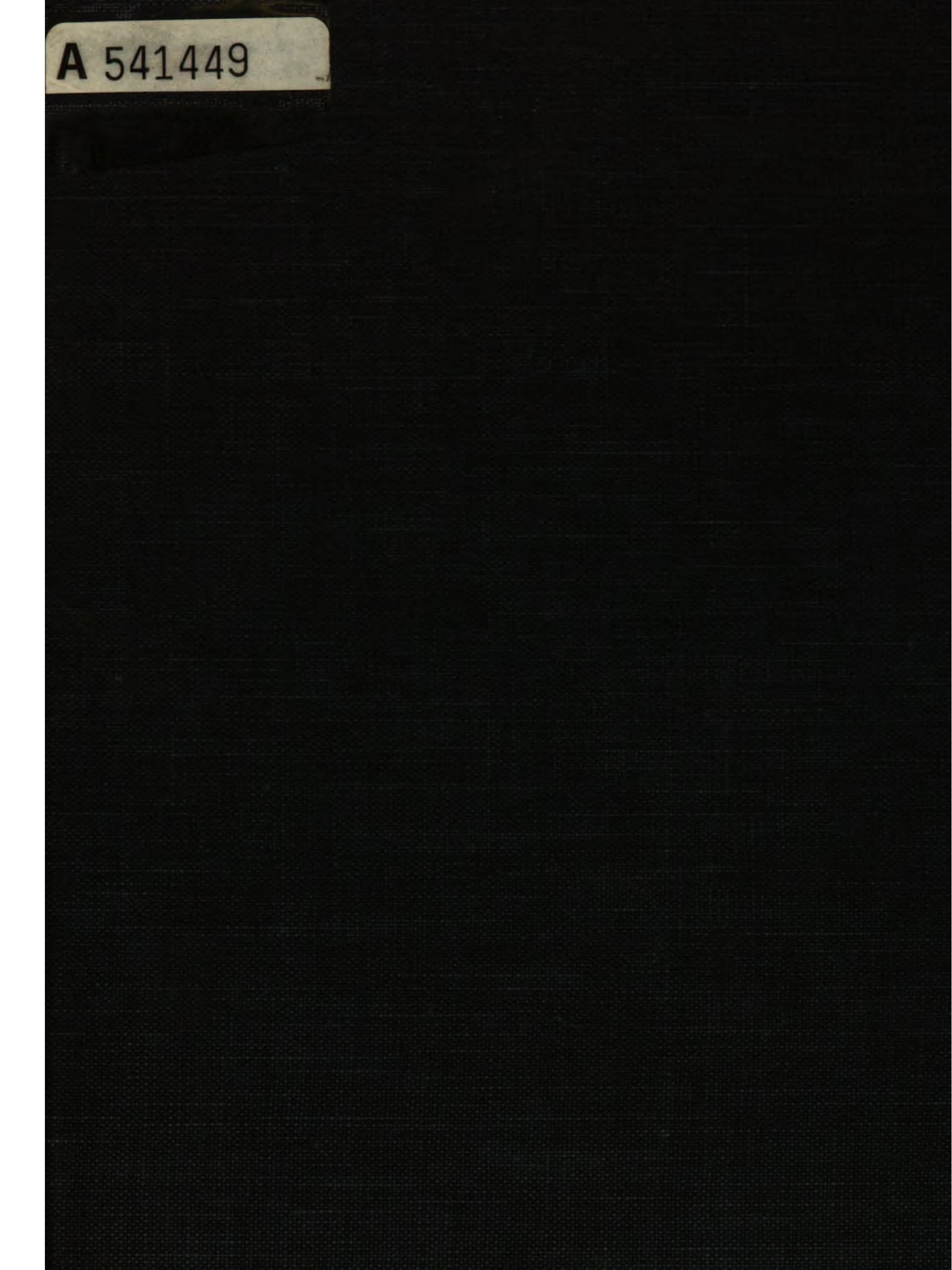
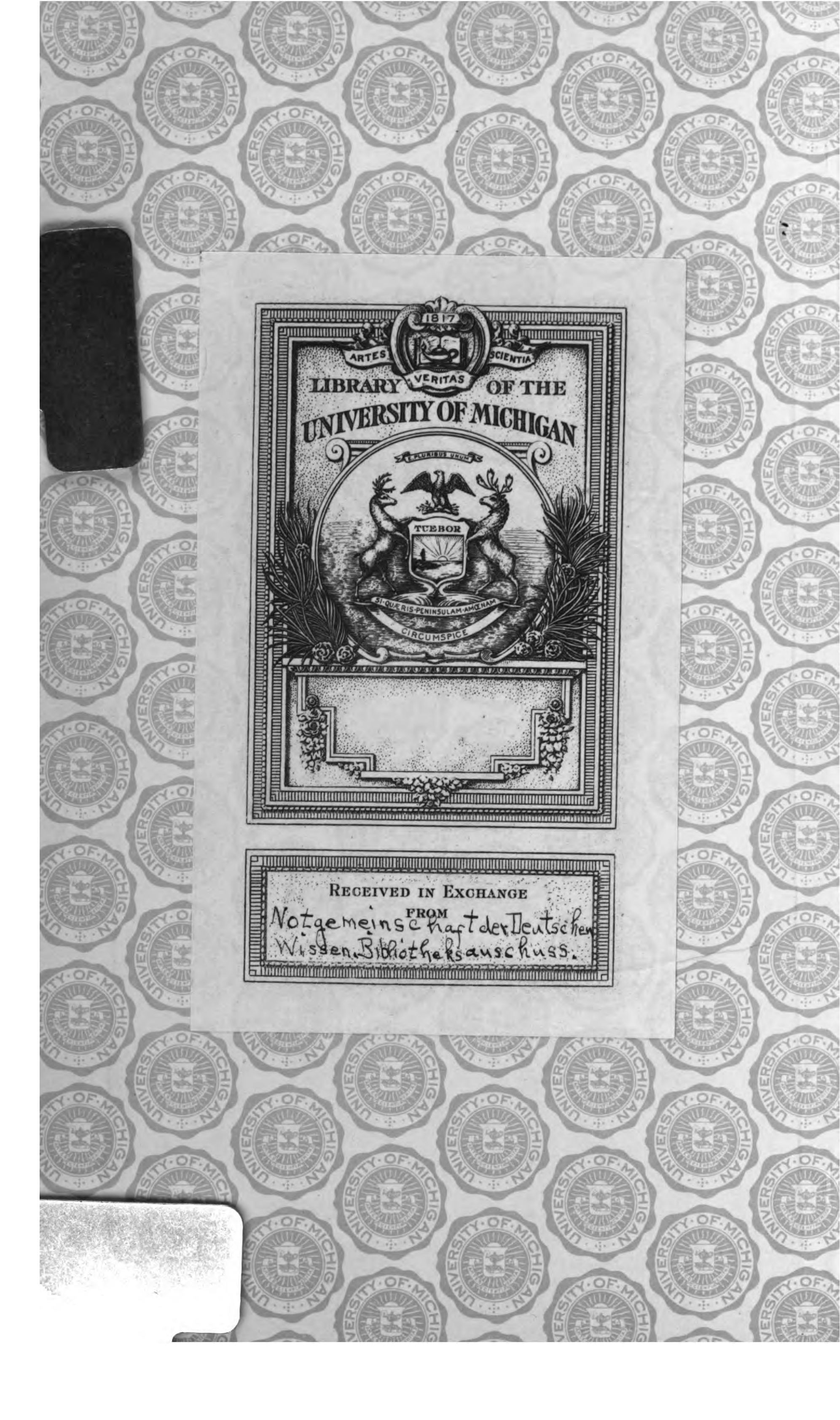
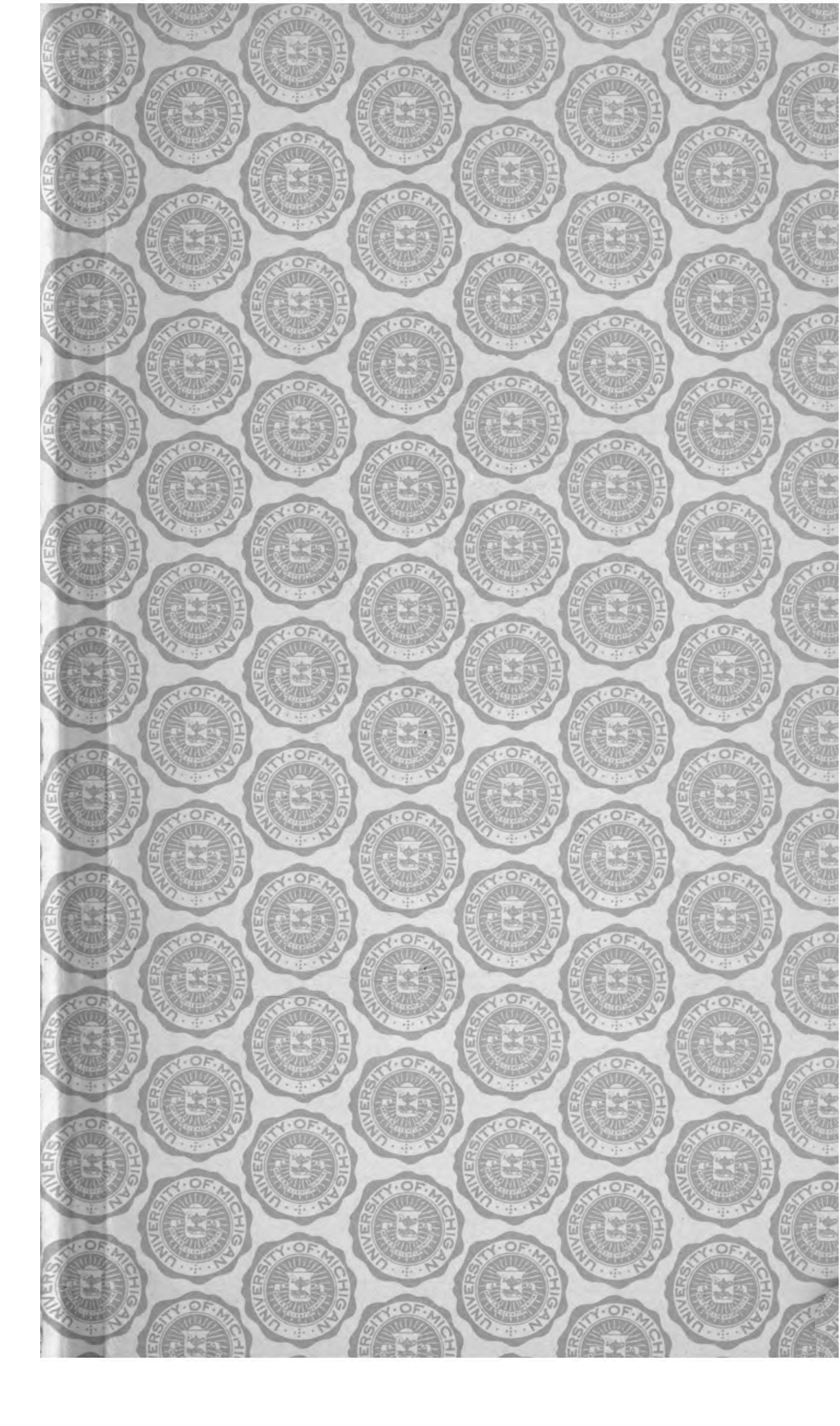
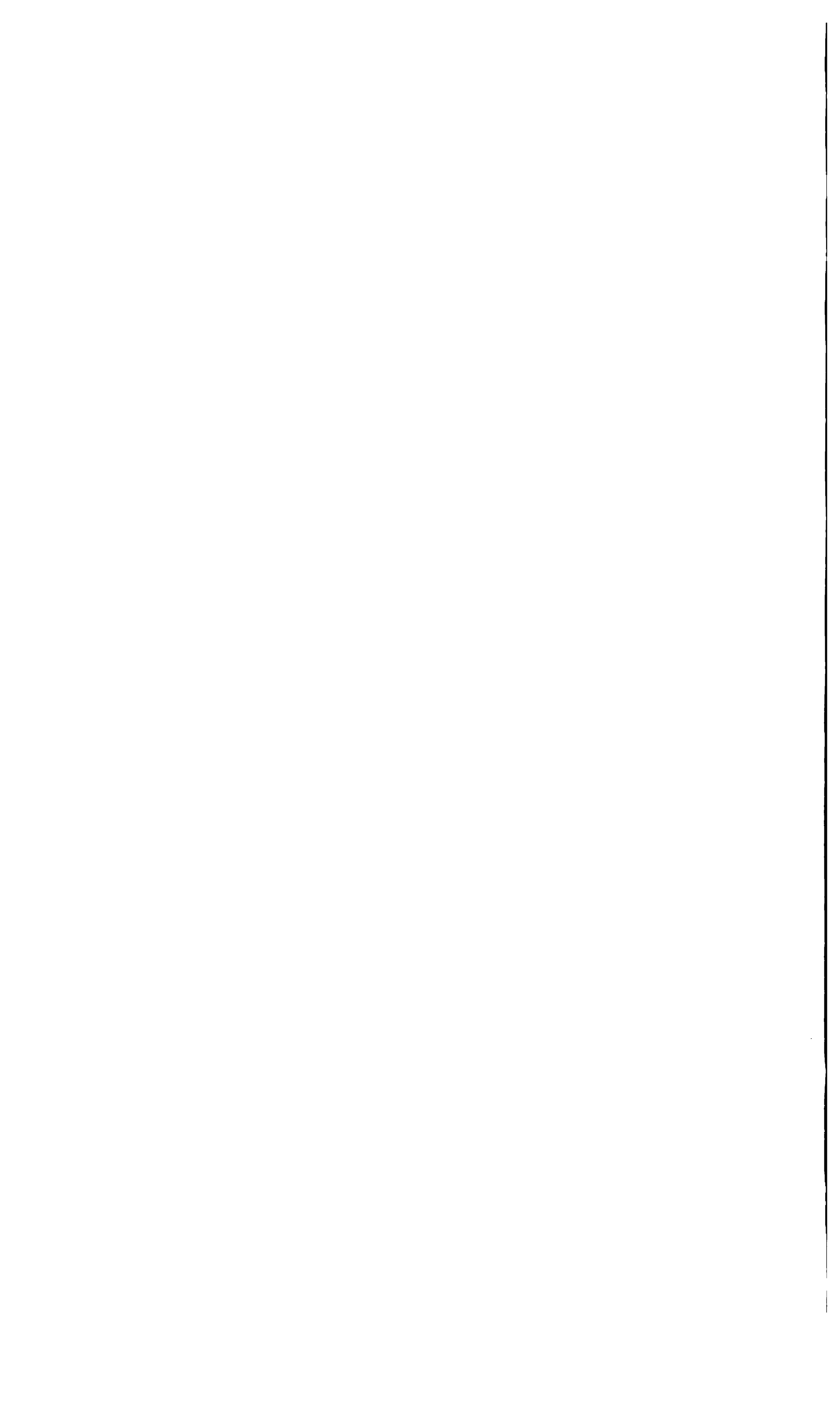



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE
RECEIVED IN EXCHANGE
FROM
Notgemeinschaft der Deutschen
Wissen. Bibliotheksauschuss.







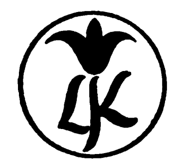
Theologische Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie
begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

In Verbindung mit D. E. von Dobschütz
D. K. Eger und D. H. Guthe
herausgegeben von

D. F. Kattenbusch und D. F. Loofs

98./99. Jahrgang / 1926



Leopold Klotz Verlag / Gotha

Inhalt des Jahrganges 1926

Erstes Heft

(LUTHERANA IV)

Abhandlungen:

Zweites Heft

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Rezensionen:

Drittes/Viertes Heft

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Rezension und Miszelle:

LUTHERANA IV

Viertes Lutherheft
der
Theologischen Studien und Kritiken

98./99. Band / Erstes Heft



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

Jahrgang 1926 98./99. Band Erstes Heft

Theologische Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie
begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

In Verbindung mit D. E. von Dobschütz
D. K. Eger und D. H. Guthe
herausgegeben von

D. F. Kattenbusch und D. F. Loofs



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

LUTHERANA IV

Viertes Lutherheft
der
Theologischen Studien und Kritiken

98./99. Band / Erstes Heft



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA
1926

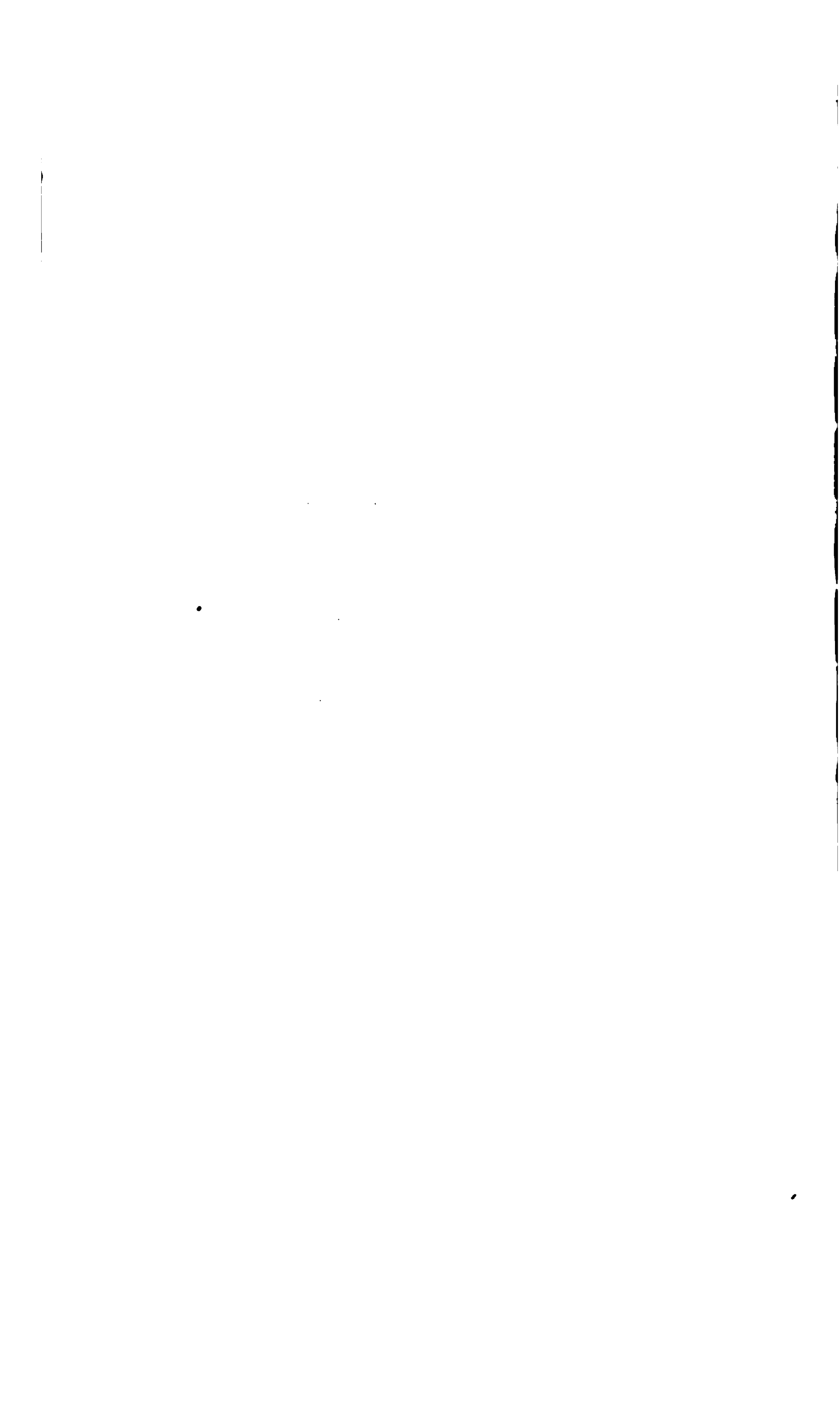


Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

INHALT

Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1926, Erstes Heft

Abhandlungen:



Abhandlungen

1.

Johannes Ficker

Zu Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17

(Mit zwei Lichtdrucktafeln und einem Faksimile)

Die Feststellung der Herkunft einer Handschrift braucht nicht von Wichtigkeit zu sein. Sie kann aber erheblichen Wert haben. Auch Handschriften haben ihre Schicksale, und diese Schicksale sind nicht selten mit dem größeren Geschehen verflochten. Insbesondere ist die Feststellung des Schreibers eines Manuskripts eigentlich nie ganz ohne Bedeutung. Gewiß wird der Text allein schon seine Schätzung in sich selbst tragen. Aber dieser Wert kann sich beträchtlich mindern, falls die Hand sich als die eines Durchschnittskopisten herausstellt, der zum Inhalte seines Skriptums gar keine persönliche Beziehung gehabt, ihn vielleicht nur aus anderer Vorlage mechanisch wiederholt hat. Und wie kann anderseits ein Schriftstück an Gewicht gewinnen, wenn es sich als aus der Feder einer aus der Masse heraustretenden und an großen Vorgängen selbst beteiligten bestimmten Persönlichkeit geflossen erweist! Mit einem Schlage wird ein starker lebendiger Hauch spürbar, und auch das Unscheinbare oder vielleicht Befremdliche selbst steht in anderem Lichte da: das Unmittelbare redet. Alles das erhält noch seinen besonderen Reiz und mehr als das, sein besonderes Schwergewicht, wenn es sich um ein Unikum handelt. Ein solches ist, in doppeltem, ja in dreifachem Sinne, das studentische Kollegheft, das, die einzige

Quelle auch für den zugrunde gelegten Drucktext, von Luthers erster Vorlesung über den Galaterbrief erhalten ist, durch die Güte einer Baslerin, Frau S. Ryhiner-Hermann für Bretten erworben und bekannt geworden durch die ansehnliche Lichtdruckveröffentlichung der Heidelberger Akademie in der Ausgabe von Hans von Schubert [1]). Über den Skriptor und damit zugleich auch über die erste Geschichte der Handschrift soll hier Mitteilung gemacht werden.

Diese überaus saubere und sorgfältige, gleichmäßig und gut lesbar geschriebene studentische Nachschrift [2]), ausnahmslos, soviel ich sehe, auf eine einzige Hand zurückzuführen, zeichnet sich vor vielen ihresgleichen durch lückenlose Vollständigkeit aus. Von den ihr zeitlich und inhaltlich am nächststehenden, z. B. den aus Luthers Vorlesungen über den Römer- und den Hebräerbrief erhaltenen, ist keine einzige gänzlich ohne eine Unterbrechung [3]). Mit großer Sorgfalt sind in der Galaterbriefvorlesung alle versäumten Stunden nachgeholt, einmal ist sogar ein Nachtrag eingeschrieben, der gar nicht nötig war, denn die Texterklärung war schon vorher an anderer Stelle aufgenommen [4]). Auch einzelne Worte sind gewissenhaft ergänzt, im

1) Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-historische Klasse, 5, 1918. Dazu von Schubert und Meißinger, Zu Luthers Vorlesungstätigkeit, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 9, 1920, bes. S. 30 ff. In der Lichtdruckausgabe sind Bl. 15 und 16 in Foliierung und Anordnung vertauscht. Dank der Freundlichkeit der Verwaltung des Melanchthonhauses durfte ich das Heft auf der Universitätsbibliothek in Halle einsehen.

2) Die nicht durchweg scharfen und gleichmäßigen Lichtdrucke geben nicht völlig den hellen Gesamteindruck der Vorlage mit ihrer gleichmäßigen Sauberkeit und Deutlichkeit wieder.

3) Der gedruckte Text des Galaterbriefs besteht aus 3×2 Doppelblättern, Wasserzeichen: Ochsenkopf mit Kreuzstange und darum sich ringelnder Schlange (ähnlich Briquet, Les filigranes Nr. 15417, doch sind die Enden des Kreuzes abgerundet); für die Scholien ist ein besonderer Quaternio verwendet (4 Doppelblätter, Wasserzeichen: langgestreckte Krone mit Stange und Stern, Briquet Nr. 4961, doch ist in der Handschrift die Stange etwas länger). Beide Wasserzeichen finden sich — variiert — in den Grunenbergschen Drucken jener Zeit, auch denen für die Vorlesungen Luthers, und in dem von Luther selbst damals gebrauchten Papiere. Die Handschrift der Galaterbriefvorlesung trägt die Spuren von Feuchtigkeit; darum haben manche Worte, Sätze, ja Abschnitte auch auf der gegenüberliegenden Seite Abdruckspuren erhalten.

4) Vgl. von Schuberts Ausgabe S. 33 f. Note 30. Die im Texte (bei

Texte oder am Rande nachgetragen, einzelne, wie sich deutlich erkennen läßt, nicht gleichzeitig, etwa bei der Wiederholung des Gesprochenen im Kolleg, sondern nachträglich nach Vergleichung. Gleicherweise machen die verschiedenen sauberen Rasuren die Sorgfalt anschaulich, die hier gewaltet hat, um den Text ebenso reinlich als deutlich darzustellen. Um der Verdeutlichung willen wiederholt der Schreiber auch ein Wort; er verbindet durch einen Strich weiter (infolge von nachträglicher Einfügung) auseinanderstehende Zeilen [1]); er macht durch ausdrückliche Bemerkungen oder durch — nicht versehentliche, sondern in guter Überlegung gegebene — Wiederholung von Stichworten die Zusammengehörigkeit klar. So wenn er am Ende von Bl. 20ᵇ auf die Fortsetzung Bl. 1ᵃ weist: In Primo folio sequitur continuatio, und wenn er bei dieser Fortsetzung auf dem Kopfe von Bl. 1 hinzufügt: ad quintum capittulum; auf Bl. 1ᵃ wiederholt er die Überschrift des letzten Absatzes von Bl. 1ᵇ (Quod si spiritu ducimini) aus demselben Grunde. Man wird einiges, was hier als bezeichnend für die Handschrift herausgehoben wird, auch in anderen Schriftwerken finden; aber in solcher Gesamtheit lassen sich diese Merkmale nicht wohl anders als aus bewußter besonderer Einstellung, aus einem besondern Zwecke erklären. Daß der Schreiber auch, wie mancher Student, sich in der Vorlesung mit kalligraphischen Versuchen unterhielt, hat schon der Herausgeber hervorgehoben [2]). Doch scheint auch hierbei, wenn das Schreiben von Sätzen und Worten in größerem Grade mit einbezogen wird, mehr die Rücksicht auf verdeutlichende Hervorhebung mit gesprochen zu haben. An einigen

placerem, S. 5, Note 8) entsprechende Zahl scheint darauf zu deuten, daß diese Erklärung wohl zunächst als Marginalglosse gegeben war. Daß sie dann noch einmal in anderer Anordnung erscheint, kann verschiedene Ursachen haben, siehe auch die Einleitung der Ausgabe S. VII f. Im Vorbeigehen stelle ich in diesem doppelt geschriebenen Stücke an einer nicht belanglosen Stelle fest, daß es nach dem handschriftlichen Befunde heißen muß: Placere sicut et sapere, velle, vivere et universaliter [nicht: verbi] omnis actio et passio fit duobus modis

1) Vgl. in der Ausgabe S 17, 39; 18, 18; 45, 35; auch das quoniam mit + am Rande eingefügt; S. 54, 25; 57, 24 u. ö. Rasuren: S. 10, 29; 52, 37; 55, 24; 62, 17; Zeilenstriche S. 56, 11; 59, 1.

2) S. 63, 3; 65, 10; 34, 1; 34, 11; 36, 2; 65, 10.

Anfangsbuchstaben malt der Verfasser [1]), wie denn die Auszeichnung der Initialbuchstaben jener Generation noch gewissermaßen im Blute lag. Bei bestimmten Buchstaben bekundet sich aber fast durchgehends eine kalligraphische Neigung: bei dem mehrfach gezackten L [2]), und viel häufiger bei dem auf der Grundfläche doppelt anlaufenden, oben offen geschwungenen D, auch mitunter bei der unteren Querhaste des P. Eigentümlich ist das Q, das mit dem L gemeinsam hat das eckige Aufsetzen der vertikalen Haste auf die geschweifte horizontale Querlinie [3]). Am auffälligsten aber ist die Bildung von M und N, in denen die hintere Haste [4]) ungewöhnlich hoch gezogen wird, manchmal geradezu in groteskem Abstande zu dem Vorderteile des Buchstabens. Zur Charakterisierung des Duktus im allgemeinen sei der oft weit und doppelt ausholende Schwung in den Ansätzen der Buchstaben bemerkt, das oft überweite Ausziehen der Hastenausläufe von ſ und f nach unten, die elliptische Form der Schleife bei d und für das Ganze der noch nicht ausgeschriebene Charakter der Handschrift, worauf jedenfalls ein Teil der Mannigfaltigkeit einzelner Buchstabenformen zurückzuführen ist. Sie tritt besonders bei a entgegen, vereinzelt bei e, h, p, auch in der wechselnden Neigung zu runder oder mehr eckiger Struktur der Schrift, am häufigsten bei der Entwicklung des d. Als eine Besonderheit möchte ich auch unter den verschiedenen Formen des a die Vorliebe für die Zurückbiegung der zweiten Haste am untern Ende hervorheben.

Ohne Frage, es ist die Schrift eines noch Jugendlichen. Aber auch das ist gewiß, daß sich hier nicht nur subjektive Verschiedenheiten beieinander finden. Auch allgemeine Unterschiede, ver-

1) S. VIII. Für das ff im Anlaute mache ich aufmerksam auf die Sitte, das f mit besonderm Anlaute zu schreiben, die sich in Wittenberg z. B. in der Handschrift des humanistischen Professors Eisermann (Dekan 1518) findet, ferner auf die Schreibung Fphase in der Umschrift des Bildes vom Junker Georg in Dresden (J. Ficker, Die frühen Lutherbildnisse Cranachs, 1924, Text zu Abb. VII).

2) Bes. Bl. 19b.

3) Bl. 16a.

4) Eine schräge Haste mit angelegtem Ringe setzt auf eine weitgeschweifte horizontale Querlinie auf.

schiedene Schreibgewohnheiten verbinden sich hier in teilweise erstaunlicher Vielfältigkeit und Bewegtheit. Diese weist nach dem Westen. Zu Manchem, wie z. B. der zackigen Wellenlinie im Initial statt der Geraden oder des einfachen Bogens findet sich Ähnliches in französischen Handschriften [1]).

Einen geographischen Anhalt für die Herkunft des Schreibers geben die sprachlichen Formen der wenigen deutschen Worte im Texte. Sie lassen nach W. Braunes Charakteristik „auf die westlichen Gegenden Mittel- oder Niederdeutschlands, besonders das mittelfränkische Rheinland schließen“ [2]).

Die Handschrift selbst ist zuerst wieder in Köln aufgetaucht [3]), im Antiquariatskatalog von J. M. Heberle, 1877. Sie selbst gibt über sich nur die eine Auskunft, daß ihre beiden Teile, der Textdruck und der Quaternio der vier unbedruckten Doppelblätter, je auf dem 1. Blatte an dem untern Rande wohl noch vom Schreiber mit Zahlen versehen sind: jener mit 6, dieser mit 7, daß sie also früher mit anderen Stücken vereinigt war. Und zu der redenden noch eine schweigende Stimme, die sehr beredte Lücke am Ende des Textes: nach Martino die Rasur des Namens des Wittenberger Reformators. „Das mag auf einen katholischen Eigentümer deuten, der den Besitz zu schätzen wußte, aber Grund hatte, den Namen zu tilgen“, bemerkt der Herausgeber [4]).

Alles das würde aber, wie einheitlich auch die Richtung an den verschiedenen Beobachtungsstellen angegeben wird, noch nicht auf die letzte Quelle führen. Bei dem zwar Eigentümlichkeiten aufweisenden, aber doch nicht festgeschlossenen individuellen Charakter des Duktus wäre es nur einem ganz besondern Glücksfalle zu danken, der, ohne äußeren Hinweis, lediglich durch die handschrift-

1) Vgl. die Straßburger Handschriftenproben Bl. 73 bei Holbrac.

2) Einleitung S. VII.

3) Ebenda S. V. Auf dem Rückentitel des modernen schönen starken Pergamentbandes, in den das Heft gebunden ist, stehen auch die Buchstaben H. S., wohl auf den letzten Besitzer weisend. Weitere Nachforschungen blieben ergebnislos, da — nach einer freundlichen Mitteilung von Dr. H. G. Lempertz in Köln — vor einigen Jahren bei einem Brande die Geschäftsbücher der Firma Heberle zugrunde gegangen sind.

4) Ebenda.

liche Gleichheit die persönliche Feststellung ermöglichte. So etwas kann wohl gefunden werden, es läßt sich aber nicht suchen.

Aber ein besonderer Fingerzeig ist da. Und kein anderer als Luther selbst gibt ihn.

Bei Luther traten in der zweiten Hälfte des Oktober 1516, gerade als er mit einem Briefe an seinen vertrautesten Studien- und Ordensgenossen Johann Lang beschäftigt war, zwei Kölner Augustiner ein, die in Wittenberg studieren sollten [1]). Sie gehörten zu den zahlreichen Ordensbrüdern, die von Staupitz aus den verschiedensten Gegenden, auch aus den Niederlanden und aus dem Rheinlande damals nach Wittenberg geschickt wurden. Luther, dem mit der Unterbringung und Verpflegung Sorgen erwuchsen, behielt sie mit anderen, die aus dem Westen gekommen waren, zusammen auch mit etlichen, die Lang geschickt hatte, wie er wiederum an Lang ausdrücklich am Semesteranfang mitteilt, mit einem Hinweise zugleich auf seine beabsichtigte Vorlesung über den Galaterbrief [2]). Einer jener beiden „Kölner", von denen Luther berichtet, war Heinrich Humel oder Hymel (Hymmel) aus Emmerich, mit seinem Klosternamen Augustinus. Noch am Ende des Semesters wurde er

---

1) Enders, Briefwechsel Luthers 1, S. 57 (vgl. dazu die Berichtigung in den Nachträgen).

2) Enders 1, 10. 67: Duos retinui alios cum duobus Coloniensibus, quorum habilitati adeo fui compassus, ut etiam cum damno expresso eos maluerim retinere, quam remittere. Der Relativsatz könnte sich auch auf die beiden Kölner beziehen. Doch ist die Zugehörigkeit zu den anderen wahrscheinlicher, es handelt sich, so scheint es, um die von Lang kommenden, von denen Luther (1, 57) gesprochen hatte, die er vorläufig behalten wolle: Invitus eos remitto, cum sint idonei ad studium. Die beiden „Kölner" sind der Neußer Joannes und der Emmericher Hymmel, die beide noch besonders als „Kölner" bezeichnet werden, dieser von Luther, jener in der Matrikel. Die beiden anderen Augustiner, mit denen zusammen diese beiden zwischen 25. und 30. Oktober in Wittenberg immatrikuliert wurden, sind als „aus Antwerpen" eingeschrieben: sie sind nicht etwa als aus Antwerpen stammende Angehörige des Kölner Konvents zu verstehen, sondern sind, da Luther wiederholt nur von zwei Kölner Augustinern in jenen Tagen spricht, aus dem jungen, rasch aufgeblühten Antwerpener Kloster gekommen, das Staupitz eben erst im Sommer 1516 besucht hatte.

Baccalaureus artium; er gehört zu der Schar der von Luther alsbald für die Promotion in Aussicht genommenen Studenten, deren Zahl und Tüchtigkeit ihn so zukunftsfroh machte. Anfang des folgenden Jahres steht er mit dieser zusammen, in einer ganzen Reihe von Augustinern, im Magisterverzeichnis als frater Augustinus Embricensis Aurelianeus [1]). Im Oktober 1521 wird er in Köln als Theologe immatrikuliert [2]).

Man spürt in der Verbindung des Kölner Augustinerklosters mit Sachsen die lebendige Pflege persönlicher Verknüpfung, so wie es Staupitz' Art war. Er hatte selbst die Aufnahme des Konvents in die sächsische Kongregation vollzogen, der Prior Johann von Huysden stand ihm nahe. Eben war er wieder, im Sommer 1516, am Niederrhein gewesen, und ins Augustinerkloster zu Köln hatte er sich seine Post bestellt [3]). Luther selbst hatte einige Jahre vorher Köln besucht und Augustinerbrüder wurden zwischen Elbe und Rhein von den beiden akademischen Ordensschulen ausgetauscht [4]). Heinrich von Zütphen, Luthers Studiengenosse, war in Köln bis

---

1) So von der Hand des Dekans Eisermann im Verzeichnis des Magistri artium (Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri der Wittenberger philosophischen Fakultät, Progamm, (1887, S. 20; 1888, S. 16). Aurelianus wird auch Luther und Lang von humanistischem Munde synonym für Augustinianus genannt. Offenbar im gleichen Sinne schreibt der humanistische Dekan zu frater Augustinus, um Tautologie zu vermeiden, die andere Form Aurelianeus. Bei den anderen promovierten Ordensgenossen ist durchweg von ihm Augustinianus gebraucht.

2) Die Matrikel der Universität Köln, Publ. der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde VIII, 1919, S. 838. (Vgl. Krafft in den Theologischen Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein 1, 1872, S. 11). Keußen gibt hier auch die hauptsächlichen Daten für Hymmel und die einschlägige Literatur. Am ausführlichsten hat, soweit die Kölner Verhältnisse in Frage kommen, W. Rotscheidt die Nachrichten zusammengestellt: Die Kölner Augustiner und die Wittenberger Reformation, Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte, 11, 1917, S. 33 ff. Dazu jetzt: Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, herausgeg. von Hansen, 15, 1918: Regesten und Auszüge zur Geschichte der Universität Köln 1388—1559, von Keußen. Für den ganzen Umkreis und für sorgsame Einzelheiten sei auch an Koldes Buch über die deutsche Augustinerkongregation, 1879, erinnert.

3) Enders 1, S. 41.

4) Rotscheidt a. a. O. S. 37.

zu seinem Weggange nach Dordrecht Sekundarius der Studien. Diese persönliche Gemeinschaft schuf und hielt in Köln, wie in Augsburg und Nürnberg, ein evangelischer Kreis, der im Augustinerkloster sich sammelte und der hier in dem Bruder Augustinus den persönlichen Mittelpunkt erhielt. „Fein, still und sittig, gelehrt, fromm", so hat ihn einige Jahre später Luther gekennzeichnet [1]). Zwei Generationen früher hatte von der Zelle eines andern Kölner Klosters aus jener den Weltlauf sinnend betrachtende und schildernde Karthäuser als eine große heilsame Fügung das neue Gnadengeschenk Gottes begeistert gepriesen, das den deutschen Landen eben erst zu seiner Zeit erschlossen worden war: Die Buchdruckerkunst, deren Sendboten vom Ursprungsorte des Neuen aus über die deutschen Länder sich zerstreuten und zu Gottes und Deutschlands Ruhm hinauszogen in die Welt.

Hymmel wendete sich sogleich der Dozentur zu, vom Prior Huysden geleitet. Aber die Verhältnisse hatten sich seit Jahresfrist erheblich verschärft, nachdem, zwei Tage nach Überreichung der Bannbulle an die Universität, Luthers Bücher in Köln verbrannt worden waren. Wurden auch die Entschiedenen nicht zurückgehalten — eben damals führte der Weg Heinrich Bullinger in Köln zu Luther, wofür die Schule der Brüder des gemeinsamen Lebens in Emmerich, wie vielleicht auch für Hymmel, nicht ohne Bedeutung war — so stellte sich doch das Alte dem Neuen hindernd entgegen. Der Tatbestand ist zwar nicht richtig wiedergegeben, wenn man sagt, daß der Bruder Augustinus den Irrtum Luthers abgeschworen habe [2]), aber er mußte sich doch auf Verlangen der theologischen Fakultät verpflichten, die verurteilten Lehrsätze seines Wittenberger Ordensgenossen nicht zu verbreiten und zu verteidigen. Die Fakultät wendet sich auch an den neuen Erzbischof, um ihn zum Vorgehen gegen die Luthersche Sache zu veranlassen; der Augustinerprior ist mit unter den Abgesandten. Der Erzbischof schreitet ein. Auch der Papst handelt, er unterstellt das Augustinerkloster der Aufsicht der theologischen Fakultät. Auch der

1) An den Kurfürsten Johann, Enders 6, S. 142.

2) Keußen, Kölner Matrikel a. a. O. S. Mitteilungen S. 374 und zum Folgenden 377. 381. 383.

Rat macht seine Rechte geltend; er bewirkt eine Visitation durch den Generalvikar der reformierten Augustiner. So greift auch der Generalvikar im Kölner Augustinerkloster ein. Zwei aufsässige Mönche, die ausgewiesen und zurückgekehrt waren, mußten einen, uns erhaltenen Revers unterschreiben, der sie verpflichtete, nichts Häretisches, insbesondere Lutherisches, zu lehren, auch die Schrift nicht gegen die Tradition auszulegen. Alsbald geht der Rat aufs neue vor. Wie in der Anordnung Hermanns von Wied, so richtete sich das Verlangen des Rates auf einen „insunderheit, der Augustinus genant und mit dem Luyters handel beflect sulle sijn, denselven niet zo laissen predigen noch lesen oder bijchten". Mit Anderen soll er verhört und gegebenenfalls in das städtische Gefängnis gesetzt, nach einem späteren Beschlusse nach auswärts versetzt werden[1]).

Gleichzeitig ging man auch erneut gegen die Bücher vor. Auf einer Kölner Synode wurde das Interdikt gegen ketzerische Schriften veröffentlicht[2]), und die theologische Fakultät wendete sich in der Folge an den Rat gegen die Herausgabe und den Verkauf häretischer Literatur[3]). Wie weit hiermit auch die lutherische Bibel betroffen worden ist, kann noch nicht gesagt werden: von 1524 an sind verschiedene ins Kölnische Platt übertragene lutherische Ausgaben des Neuen Testaments erschienen, eine vielleicht noch 1528, und die lateinischen von 1527 ab wie die Übersetzungen Emsers und Dietenbergers, die nun in Köln gedruckt werden, sind im Bildschmuck von den Wittenberger Bibeldrucken abhängig[4]).

Die Bewegung ging in Köln, im Augustinerkloster, auch an der Universität noch weiter. Hymmel aber war es wohl unmöglich gemacht worden, zu bleiben. Ende des Jahres 1527 ist er, verheiratet, in Wittenberg. Luther verwendet sich für ihn, „der bei uns zu Wittenberg wohl versucht nnd bekannt ist und itzt auf dem Schlosse allhie das Predigtampt versorgt" [5]), beim Kurfürsten für das Pfarr-

1) Rotscheidt S. 49.

2) Febr. 1523, Mitteilungen S. 374.

3) S. ebenda S. 383.

4) H. Zimmermann, Beiträge zur Bibelillustration des 16. Jahrhunderts, 1924, S. 128. 130. 132. 136f. 142. 170f. 178.

5) Enders, 6, S. 142, 1. Dez. 1527.

amt in Neustadt a. O. Im zweiten Jahre nachher wird der Magister Coelum, wie ihn Luther in seinen Briefen an ihn nennt[1]), Pfarrer in Colditz, nach 16 Jahren tritt er die Nachfolge an besonders geschätzter Stelle in Altenburg an und ist hier 1553 gestorben.

Eben dieser ehemalige Köln-Wittenberger Augustiner und Student ist mit Luthers Vorlesung über den Galaterbrief besonders verknüpft. Von Luther selbst: Fac citius redeat Apostolus ad Galatas. Fratris Augustini enim est de Colonia, schreibt Luther in der Nachschrift eines Briefes[2]), wiederum an Lang, einige Monate nachdem er seine Vorlesung beendigt hatte. Das kann sich, wie es auch Enders in seiner ausgezeichnet sorgfältigen, auch dem Kleinsten nachgehenden Ausgabe der Lutherbriefe verstanden hat,

---

1) Die Briefe Luthers an Hymmel von 1533—1541, bei Enders 9—12. 14. In dem ersten, in dem er Lauterbach empfiehlt, hat Luther auch Hymmels persönliches Erleben im Auge (Enders 9, S. 355): singulariter te oro, ut hanc rem perficias, propter optimos istos homines, qui terram optimam et evangelium Christi relinquunt et ad exilium se conferunt. H. hat dann auch als „Pastor et Superattendens Ecclesiae Aldenburgensis" die Confessio Saxonica unterzeichnet (Corp. reform., Melanchthon, 18, Col. 459, s. auch Krafft in der Theologischen Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein (1, 1872, S. 56 Anm.) mit derselben Form des Namens wie in dem Schreiben aus Colditz: Augustinus Hymmel; frühzeitig latinisieren gleichzeitige Ausgaben der Confessio: Himmelius. Eine Persönlichkeit, an die Luther eine Anzahl von Briefen geschrieben hat, gehört nicht bloß der Ortsgeschichte an. Und auch ohne jene Briefe steht Hymmel in einem weitern Umkreise. Aber auch in der Ortsgeschichte ist sein Gedächtnis nicht mehr vorhanden. Noch in der ersten Ausgabe von Sachsens Kirchen-Galerie (Ephorie Rochlitz, Bd. 10, S. 168) war er genannt; in der Neuen Sächsischen Kirchengalerie (Ephorie Grimma, Bd. 20, 1914, S. 169) fehlt sein Name unter den Colditzer Pfarrern. Vgl. Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte 1, 1882, S. 69 (Stephan Roth war vorher nach Colditz berufen, doch ließ man ihn in Zwickau nicht fort), und Spalatins Verzeichnis der Pfarreien in Sachsen, wo er bei Colditz aufgeführt wird, ebenda 15, 1901, S. 14. Auch in den Tischreden Luthers wird von ihn gesprochen. Luther erinnert sich des Taufnamens von Hymmel, Heinrich, und man freut sich, daß er die gute Stelle in Colditz erhalten habe; hierbei hebt Luther die sincera cura hervor, offenbar im Sinne einer Anerkennung für Hymmel (Tischreden, W. A. 3, Nr. 3463e und 4, Nr. 3974).

2) 4. Sept. 1517, Enders 1, S. 107.

nur auf eine Nachschrift der Vorlesung über den Galaterbrief beziehen. Die brachylogische Ausdrucksweise ist geläufig: lector Pauli nennt sich Luther; finis Pauli steht am Ende des Kollegs über den Galaterbrief. Was soll jene Mahnung sonst bedeuten? An einen Sonderdruck des Galaterbrieftextes kann man nicht denken; den würde Lang wohl selbst besessen haben. Und etwa an einen Sonderkommentar des Briefes? Ich wüßte keinen, der hier in Frage käme. Lang hat also eine Nachschrift des Lutherschen Kollegs gehabt. Luther hat sie ihm offenbar geschickt. Aber sie war nicht sein Besitz. Sie gehörte eben dem jungen Ordensbruder.

Lang war schon vorher aus dem philologischen Lehrer Luthers sein theologischer Schüler geworden. Allein schon seine handschriftliche Auslegung des Römerbriefs bestätigt es. Mitten während der Vorlesung Luthers über den Brief an die Römer und als er gerade selbst begann, über das Neue Testament im Kloster zu lesen (die von ihm veranstaltete Textausgabe des Titusbriefes ist Anfang März 1516 datiert), war er als Prior in seine Erfurter Heimat versetzt worden. Ein inhaltreicher Briefwechsel, leider wieder nur von einer Seite erhalten, tritt an die Stelle enger persönlicher, engster wissenschaftlicher und Ordensgemeinschaft, beiden in der Zeit abschließenden Werdens unentbehrlich. Die Ordensangelegenheiten nehmen einen großen Raum ein. Ausgiebig stehen daneben die wissenschaftlichen und die persönlichen — wie viel teilt Luther dem Freunde mit von seinen gewonnenen Fortschritten und Arbeiten! Lang stellt ja auch die lebendige Verbindung: Wittenberg-Erfurt dar, und Luther legt hohen Wert darauf, daß die alten Lehrer in Erfurt über seine neuen Erkenntnisse unterrichtet werden. Wie viel persönliche Vermittlungen gehen zudem herüber und hinüber, zumal der lebendig unmittelbare Austausch der Nachrichten in den Brüdern vom Orden! Hat Luther auch die Vorlesung über den Galaterbrief dem Freunde, auf dessen wissenschaftliches Urteil er großen Wert legt, von sich aus geschickt? Um ihn auch hieran teilnehmen zu lassen und um ihn, der zur gleichen Zeit über den Lombarden hatte lesen müssen, schadlos zu halten, oder um ihm, für den Erasmus noch unbedingt Autorität war, ein förderndes Gegengewicht zu geben? Oder hatte, was wohl das Wahrscheinliche

ist, auch nach der Form der Aufforderung, Lang um das Vorlesungsheft gebeten, um sich auf dem Laufenden zu erhalten, wie mit dem Kolleg Luthers über den Römerbrief? Luther mochte wohl sein eigenes Heft nicht aus der Hand geben, weil er in der Überfülle der jetzt auf ihn gehäuften Geschäfte, die er Lang selbst schildert, gerade eben[1]) am Beginne des Semesters, in dem er über den Galaterbrief las, eine für Andere gut übersichtliche Niederschrift nicht hatte herstellen können, wie vorher in den Ausarbeitungen seiner ersten biblischen Vorlesungen. Darum hatte er die Nachschrift eines jungen Ordensbruders gesendet. Nachher hat er dann eine erhebliche Anzahl seiner Vorlesungen aus Niederschriften Anderer herausgegeben und herausgeben lassen; auch ohne sein Vorwissen sind Vorlesungen von ihm im Druck erschienen[2]). Was hat er selber für Freude daran gehabt, den zögernden Melanchthon mit den Drucken studentischer Nachschriften von dessen Auslegung des Römerbriefs und der Korintherbriefe, sowie des Johannesevangeliums zu überraschen![3]) Irascere et noli peccare, loquere super cubile tuum et sile, ruft er ihm fröhlich in seinem Vorworte der Briefe zu; per vim rapio, frustra renitente autore, bekräftigt er in der Widmung zum Evangelium. Melanchthon selbst schreibt an Schwebel in die alte Heimat: Habet famulus meus quaedam in Romanos, quibus utere; nam, ut spero, erunt adminiculo tibi mirum in modum[4]). Und Capitos uns handschriftlich erhaltene Auslegung des Römerbriefs (von 1518) ist das Heft eines seiner Schüler, in dem der Autor verschiedenes ergänzt und angemerkt sowie den Schluß zugefügt hat.

Also eine Nachschrift der Lutherschen Vorlesung ist als Eigentum einer bestimmten Persönlichkeit festgestellt, und in Luthers Bemerkung hierüber nicht nur festgestellt: es läßt sich auch der

1) Enders 1, S. 67. Über dieser Häufung der verschiedensten Verpflichtungen ist es auch nicht zur Herausgabe der ersten Vorlesungen über den Psalter gekommen. Vgl. auch den an jenen Brief nahe heranzurückenden a. a. O. S. 26, den schon Kolde auf den Anfang September 1516 bestimmt hat, Nachtrag, Enders 17, S. 94 f.

2) S. die Übersicht bei von Schubert und Meißinger; a. a. O. S. IX ff.

3) Weimarer Ausgabe 10 II, S. 309; 12, S. 56.

4) Corpus reformatorum, Melanchthon, 1, Col. 128.

Schluß ziehen, daß sie, wenn sie, durch Luther vermittelt, wohl durch seine Hände gegangen und an den befreundeten Prior in Erfurt geschickt worden ist, von guter Beschaffenheit gewesen sein muß. Eine bestimmte Spur ist wiederum gewiesen. Und wiederum weist sie nach Köln. Gehört etwa der Kölner Augustiner und die erhaltene Handschrift zusammen?

Gibt es signierte Handschriftenproben von Hymmel? In Köln ist nur ein Schriftstück, das von ihm geschrieben sein könnte. Das ist der erwähnte Revers, der den ausgewiesenen und zurückgekehrten Augustinern vorgelegt worden ist[1]). Ein gleichmäßiger, altertümlicher Duktus, übrigens auch mit kalligraphischem Einschlag in einigen Initialen, ohne eigentliche Individualität und ganz verschieden von der studentischen Nachschrift. Irgendein Anhalt, der die Wagschale über die bloße Möglichkeit für Hymmel beschwerte, ist bei dem Zettel nicht da. Das Dresdener Hauptstaatsarchiv und das Pfarrarchiv in Colditz erstatteten Fehlanzeige, und auch in Altenburg hat sich, wie es scheint, nichts Eigenhändiges von ihm erhalten; von seinen Briefen an Luther fehlt jede Spur. Wohl aber fand sich ein Schriftstück im Thüringischen Ernestinischen Gesamtarchiv in Weimar vor[2]), eigenhändig, ein Brief, vier Blatt in Folio, unterzeichnet:

aus Colditz „Mitwochen nach Francisci Anno 1540“ (d. i. 6. Oktober) an die Fürsten, den Kurfürst Johann Friedrich und Johann Ernst, „gebrudern, Herzöge zu Sachsen“ gerichtet. Eine Bitte um Unterstützung wegen Mißwachs, Theuerung, geringen Einkommens und schlechter Einkünfte: „Derwegen mich letzlich sampt meinem lieben weibe und so vill kleinen unerzogen kindern (der an-

1) Im Stadtarchiv Köln bei den Akten betr. das Augustinerkloster. Der Direktor des Städtischen Archivs, Professor Hansen, dem ich für manche freundliche Beratung dankbar bin, hat den Zettel mir photographieren lassen.

2) Reg. Ji 1337. Vom Archivdirektor Dr. Tille gütigst mitgeteilt.

zal der liebe Gott teglich mehret) zu erhalten, mir nicht zu erschwinden sein wolde".

Aber das Dokument brachte mir zunächst eine Enttäuschung. Diese Schriftzüge schienen ganz andere zu sein als die des Kollegheftes: der allgemeine Duktus ganz anders und in Einzelheiten zahlreiche Verschiedenheiten. Ich legte die Angelegenheit — es war vor 5 Jahren — beiseite. In den Jahren daher nahm ich die Vergleichung der photographischen Nachbildung, die ich aus dem Aktenstücke genommen habe (s. die beigefügte Taf. II), mit dem Lichtdrucke der Vorlesung wiederholt auf, und jedesmal mußte ich mich für die Nichtidentität entscheiden. Bis im Zusammenhange mit erneuten, umfassenderen Untersuchungen ganz verschiedenartiger Proben, die als von einer Hand geschrieben verbürgt sind, sich mir für eine Reihe von Persönlichkeiten die allgemein und grundsätzlich gestellte Frage beantwortete, was über Identität oder Nichtidentität von Schriftproben entscheidet, und ich damit auch den Einblick in des Verhältnis der Schrift des erhaltenen Briefes von Hymmel zu dem Kollegheft gewann. Oft bedarf es einer beträchtlichen Distanz, um einer Sache wirklich nahe zu kommen.

Zu beachten ist an erster Stelle, daß die beiden Schriftproben fast ein Vierteljahrhundert auseinander liegen; daß die eine lateinisch, die andere deutsch geschrieben ist; daß das Kollegheft viel eiliger, die Bittschrift aber als Reinschrift an hohe Stelle gerichtet und natürlich mit besonderer Umständlichkeit, auch ohne Rücksicht auf Raumersparnis hergestellt ist.

Gerade die hier gegebenen besonders großen Verschiedenheiten in den Voraussetzungen und Grundlagen machen diese Vergleichung sehr lehrreich[1]). Oft entscheidet, und zwar mit großer Sicherheit,

1) Ich weise von zugänglichem Materiale auf die Gegenüberstellungen, die mein verstorbener Freund Winckelmann im ersten und ich im zweiten Bande unsers gemeinsamen Werkes der Straßburger Handschriftenproben gegeben haben: Die deutschen Proben des in der Kanzlei und auch im auswärtigen Dienste der Stadt tätigen Straßburgers Jakob vom Teich (Tafel 31, vgl. auch aus der Straßburger Kanzlei noch Tafel 21 Michael Huter); die lateinischen und deutschen des Straßburger Diplomaten Heinrich Kopp, Tafel 27, Martin Bucers, Tafel 58. 59, besonders lehrreich die von Wolfgang Musculus, Tafel 66. Dazu die absichtlichen Verschiedenheiten in den Schreibkunstproben des Straßburger

für den Geübten der erste Eindruck. In diesem Falle nicht. Der Eindruck ist hier verschieden. Aus dem späten Schriftstücke spricht eine gleichmäßige, ausgeschriebene Hand. Die Vergleichung der einzelnen Buchstaben führt in der Regel nicht zu einem völlig sicheren Ergebnis und sollte jedenfalls niemals allein zur Grundlage genommen werden. Die Übereinstimmungen sind oft zu allgemein und entsprechen dem gemeinsamen Duktus einer Schreibschule. Nicht selten treten in diesen Zeichen im Laufe des Lebens einer Persönlichkeit Wandlungen ein. Man kann hier den alten Spruch, aber ihn umkehrend verwenden: Wandelt sich's von innen, wandelt sich's auch außen. So sind auch hier in dem Briefe Verschiedenheiten da: eine andere Form des S, besonders die des r, auch fehlt die in der Nachschrift gebräuchliche Art des p. Allerdings wird man geltend machen können, daß auch hier die andere Gestalt des p nicht ganz ausfällt, man erkennt auch vereinzelt Ansätze zu der dem Schreiber des Briefes geläufigen Form des r. Aber doch sind wir gerade hier in der günstigen Lage, daß wir schon in der mit ihrer Ungewöhnlichkeit besonders charakteristischen Gestaltung einzelner Buchstaben eine sichere Gemeinsamkeit vor uns haben. Die Form des A und des G braucht noch nicht besonders schwer zu wiegen, wohl aber die in ihrer Höherziehung der letzten Haste höchst bezeichnende, ungegewöhnliche des M [1]), ebenfalls des N, für die sich auch zu beiden Buchstaben in der beigegebenen Probe aus dem Briefe einige Beispiele darstellen. Ist diese Singularität von bedeutendem Gewichte, so kann sich doch auch hier der Nachweis der Identität in einer ganzen Reihe von Beispielen auf die Kriterien stützen, die uns immer gewisser das eigentliche Sichere bei solchen Vergleichungen geworden sind. Man erinnert sich, welches Aufsehen einst in der kunstgeschichtlichen Forschung gegenüber den Zuteilungen italienischer Bilder an bestimmte Meister durch Crowe und Cavalcaselle die Kritiken von Morelli alias Lermolieff gemacht haben. Seine Methode, vom Nebensächlichen, ja von scheinbaren Äußerlichkeiten auszugehen

---

Schreiblehrers Michael Mader, Tafel 96. Aus der Kollegnachschrift sind einige Einzelproben auf der beigegebenen Tafel I vereinigt.

1) Die beiden vorderen Hasten des M sind öfters in der Nachschrift auf das Maß der Minuskelhöhe zusammengeschrumpft.

und das weniger Beabsichtigte, mehr Unbewußte oder, richtiger gesprochen, das, was nicht isoliert in das Bewußtsein getreten ist, als Kriterium anzuerkennen, ist auch für die Handschriften fruchtbar zu machen. Und eben sie läßt sich hier in Allgemeinen wie in Besondern überzeugend verwerten. Man sehe, wie Verbindung der Buchstaben miteinander und Unverbundenheit wechselt; die Unregelmäßigkeit der Lautzeichen (über i und u), die Mannigfaltigkeit in den d[1]) und noch mehr in den a, und achte darauf, wie bei beiden Buchstaben die Neigung sich zeigt, die Rundung nicht ganz zu schließen. Man sehe auch im Briefe bei den a, daß zwar nicht mehr die Haste zurückgebogen erscheint, aber daß sie doch wiederholt, statt sich rund und leicht mit dem folgenden Buchstaben zu verbinden, zurückgehalten wird. Auch denselben Zug zum Eckigen entdeckt man, insbesondere in der Verbindung von horizontalen Grundlinien und vertikalen Hasten, und man erkennt auch den Schwung im Anzuge, sowie den Sinn für das Kalligraphische wieder (z. B. in den k und bei ß). Eben darin offenbart sich die Psyche der Schrift, und in diesem psychisch-graphischen Habitus der unter und über allen Wandlungen konstant bleibt, in seiner fast zwangsläufig wirkenden Gestaltung läßt sich auch hier, in Verbindung mit der hier besonders deutlichen Gleichheit singulärer einzelner Buchstabenformen die Übereinstimmung der Schrift, die Identität der Persönlichkeit erkennen.

Kein anderer also als der ehemalige Kölner Augustiner, der spätere Nachfolger Spalatins, ist es, dem wir die Nachschrift der Vorlesung Luthers zu danken haben[2]).

1) In der Schreibung von de ist im Hefte fast durchgängig die Schleife des d bis auf die Zeile durchgezogen und bildet damit (in einem Strichzuge) auch die Haste des e. Der Brief hat neben verschiedenen anderen auch diese Schreibform, wie ebenfalls die eine der mitgeteilten Proben erkennen läßt.

2) Die auf Tafel I gegebenen Proben sind der Galaterbriefvorlesung entnommen in der Folge: Bl. 13a — Spalte a, Spalte b; Bl. 13b — Spalte b; Bl. 16a — Spalte a; Bl. 19b — Spalte b.
Die zwei Stücke aus dem Briefe Hymmels im Weimarer Staatsarchiv E 1337 entstammen Bl. 1a und 3a. — Die Unterschrift s. o. S. 13.

Tafel I.





Stellt man nun unter dieses Ergebnis die Handschrift, so versteht man, weshalb sie so besonders sorgfältig, in Schrift und Verweisungen und in ihrer Vollständigkeit zugerüstet ist. Der Schreiber war, wohl schon frühe und durch Luther selbst angehalten, sein Heft für die besondere Bestimmung anzulegen, die es in Luthers und eines andern Ordensobern Hände führen würde. Und die Rasur am Ende weist weit über private Sorge auf einen großen geschichtlichen Hintergrund. Die in Köln einst zurückgebliebene Handschrift, sei es zurückbehalten oder in treue Hände niedergelegt, erweist sich gerade hiermit als eine bis jetzt verborgen gebliebene Lebenswurzel in der Geschichte der Kölner Reformation, wie schon vorher die Nachschrift ihre Aufgabe für die Anfänge der Reformation in Erfurt hat erfüllen können: mit ihr hat Luther dort gegenüber den sehr verschiedenen Richtungen für die zur Führung berufene Persönlichkeit die kategorische religiöse Entschiedenheit des Paulusbriefes wirksam werden lassen. Und auch für die lebendige Rede Luthers selbst vor den Studenten ist sie ein besonders anschauliches Zeugnis: zu denen, die aus verschiedenen Gegenden Mitteldeutschlands, aus Nord und Ost und aus dem Süden Deutschlands stammend, Luthers Worte aufgenommen und wiedergegeben haben, tritt hier der Student aus dem Westen und vervollständigt auch lautlich das Bild der ihm oft befremdlichen Sprachweise des großen Doktors der Heiligen Schrift an der Elbe. So wie er mit dieser seiner sorgfältigen Nachschrift einen wichtigen Baustein in unsere Kenntnis von den ersten Arbeiten des größten Augustiners an der Bibel einfügt, der Augustiner vom Niederrhein, dessen bewegte Lebensführung an ihrem Teile damit zwiefach, oder wenn man es so verstehen will, doppelt zwiefach eine Verbindung des Rheines mit Mitteldeutschland in der ersten und zweiten Zeit der Wittenberger Reformation darstellt.

2.

Lic. Gerhard Schulze
Pastor in Seidenberg O.-L.

Die Vorlesung Luthers über den Galaterbrief von 1531 und der gedruckte Kommentar von 1535

D. Martin Luthers Werke füllen in der in Weimar seit 1883 erscheinenden „Kritischen Gesamtausgabe" bis jetzt 67 Bände, von denen auf die Bibel 5 und auf die Tischreden 6 Bände entfallen. Die „Werke Luthers" haben damit einen überraschend großen, auch von den ersten Herausgebern kaum geahnten Umfang erreicht. Bei näherem Zusehen ergibt sich jedoch, daß nicht alle „Werke Luthers" diesen Namen mit dem gleichen Recht verdienen; ja, daß nur ein verhältnismäßig sehr geringer Teil von ihnen unmittelbar von Luther herrührt.

Voll und ganz authentisch sind eigentlich nur die uns in Originalhandschriften Luthers erhalten gebliebenen Werke, also z. B. die Vorlesung über die Psalmen 1513—1516, von der wir drei einander ergänzende Überreste in eigenhändigen Niederschriften Luthers besitzen [1]), oder die Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, deren Glossen und Scholien J. Ficker nach den handschriftlichen Originalen veröffentlicht hat [2]). Solchen Manuskripten stehen an Zuverlässigkeit die von Luther selbst veranlaßten Drucke am nächsten. Aber schon bei ihnen ist eine gewisse Einschränkung zu machen, wie die in Danzig gefundenen Originalhandschriften zu Luthers

1) WA. 3, S. 22ff.; 4, S. 465.

2) Anfänge reformat. Bibelauslegung I Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, 1. 2, 1908.

berühmten „Sermon von den guten Werken" 1520[1]) und zu seiner Streitschrift „Ein Urteil der Theologen zu Paris usw." 1521[2]) gelehrt haben; denn ihnen gegenüber weisen die in Wittenberg und Leipzig auf Luthers Veranlassung hergestellten Urdrucke[3]) sprachliche und sachliche Änderungen auf und zeigen damit, „wie wenig sorgfältig die Setzer und Korrektoren der Lottherschen und Grunenbergschen Buchdruckereien mit den Originalmanuskripten Luthers verfuhren"[4]).

Bei dieser Sachlage kann man von vornherein vermuten, daß die Veränderungen bei Werken, die Luther nicht selbst herausgegeben hat, noch wesentlich weitergehen. Und in der Tat hat schon Luther wiederholt von ihm nicht in den Druck gegebene Texte seiner Werke aus diesem Grunde verworfen. So hat er die „von unberufener Seite" bei Wolfgang Stöckel in Leipzig veröffentlichte Fassung des „Sermons vom ehelichen Stand" von 1519[5]) unwillig abgelehnt und durch eine eigene Ausgabe ersetzt[6]). Ebenso hat er sich scharf gegen die Bearbeitung seiner 1524ff. gehaltenen Vorlesungen über Joel, Amos und Obadja ausgesprochen[7]), die Veit Dietrich 1536 drucken ließ; wie berechtigt dieser Tadel Luthers war, können wir jetzt noch mit Hilfe des handschriftlichen Materials feststellen und sehen dabei, daß sich Dietrich „arge, Luthers Gedanken entstellende Umarbeitungen"[8]) hat zuschulden kommen lassen; daß er „Luthers Meinung oft unterdrückt, ja ins Gegenteil verkehrt" hat[9]).

Zum Glück sind die Herausgeber Lutherscher Werke nicht immer so eigenmächtig verfahren. Dennoch können wir beobachten, daß es auch in von Luther nicht gerügten Veröffentlichungen, ja selbst in solchen, zu denen er die Vorrede geschrieben hat, an Veränderungen durch die Herausgeber nicht fehlt. So hat Kruziger die 1528 von Luther gehaltenen Predigten über Joh. 17 auf

1) WA. 9, 229—301. 2) WA. 9, 717—761.
3) WA. 6, 202—276 und 8, 267—312.
4) WA. 9, 228.
5) Übergegangen in EA.² XVI, abgedruckt WA. 9, S. 213ff.
6) WA. 2, 162ff. 7) WA. 13, S. XXIII. 8) WA. 13, S. III.
9) Ebenda S. XXIII.

dessen Wunsch[1]) bearbeitet und 1530 bei Hans Weiß in Wittenberg drucken lassen[2]). Ein Vergleich seiner uns erhaltenen Hauptquelle, Rörers Heft, mit diesem Druck zeigt, daß sich in diesem zahlreiche Abweichungen von der Nachschrift finden: Ergänzungen, Verknüpfungen und Umstellungen[3]); und ob die erheblichen Änderungen bei der fünften Predigt[4]) auf die Benutzung noch anderer Quellen als Rörers Heft oder auf die freischaffende Tätigkeit Kruzigers zurückzuführen sind, ist mindestens eine unentschiedene Frage. Das Lob, das Luther nach Matthesius um dieser Predigtausgabe willen dem Kruziger gezollt hat, spricht jedenfalls nicht gegen die letztere Annahme; denn abgesehen davon, daß Luther Kruziger auch sonst in überschwänglicher Weise gelobt hat[5]), sagt er hier selbst von dem Predigtbuch: „wiewol ichs nit gemacht", „denn D. Caspar Creutziger hat seinen grossen verstand und hohen fleyß dran beweyset"[6]). Besonders groß erweisen sich die Differenzen zwischen erhaltenen Nachschriften und Drucken von Predigten bei Ausgaben, die Aurifaber[7]) und Buchholtzer[8]) veranstaltet haben, sie fehlen aber auch sonst kaum einmal völlig.

Obwohl dieser Sachverhalt seit langem auf Grund der Weimarer Ausgabe zu erkennen ist, kann man nicht sagen, daß bisher „in der Lutherforschung diejenigen Grundsätze anerkannt würden, die sonst für jede geschichtliche Forschung gelten, d. h. daß man einem Schriftsteller nur dasjenige zurechnet, was sicher von ihm herrührt"[9]). Und es ist in der Tat an der Zeit, daß das endlich geschieht, wie Holl gegenüber Troeltsch, Meinecke und G. Wünsch betont[10]). Freilich sind wir auch heute noch nicht in

1) WA. 28, S. 70. 2) WA. 28, S. 38.
3) Ebenda S. 33 f. 4) Ebenda S. 120 ff.

5) K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. I: Luther, 1921, S. 343 f., ebenso [2 u. 3] 1923, S. 401 bei und mit Anm. 4.

6) WA. 28, 34.

7) Er gab Teile von Luthers Exoduspredigten aus den Jahren 1524/27 im ersten Eislebischen Bande heraus (WA. 16, S. V. XVII f.).

8) Er bearbeitete 1552 drei Predigten Luthers von 1526 unter sehr freier Benutzung seiner Vorlage (WA. 20, S. 322 ff.).

9) Holl, Aufsätze, S. 211, Anm. 1, ebenso [2 u. 3], S. 249, Anm.

10) Ebenda; vgl. auch die entsprechenden Forderungen und Grundsätze

der Lage und werden es vermutlich nie sein, bei allen „Werken Luthers“ einwandfrei entscheiden zu können, was Zutaten und Entstellungen sind, und was als authentisches Gut betrachtet werden kann[1]). Aber so weit unsere Mittel reichen, muß der Quellenwert nicht von Luther selbst herausgegebener Schriften nachgeprüft werden, ehe man sie als Zeugen für Luthers Leben oder Lehre verwendet; und zwar ist diese Nachprüfung auch an solchen Stellen der Überlieferung geboten, an denen die Herausgeber der Weimarer Ausgabe noch nichts oder nur wenig zu monieren gefunden haben.

Einen Beitrag zu dieser Arbeit will die folgende Untersuchung geben. Sie hat speziell Luthers Galaterkommentar von 1535 zu ihrem Gegenstand und zwar aus einem zwiefachen Grunde:

1. Bei ihm ist eine Prüfung auf seinen Quellenwert besonders notwendig. Denn auch dieser Kommentar, der unter Luthers exegetischen Werken durch Umfang und Inhalt eine hervorragende Stelle einnimmt[2]) und infolgedessen bei Behandlung von Luthers Leben und Lehre viel herangezogen worden ist, stammt leider nicht aus Luthers Feder und ist ohne sein Zutun gedruckt worden[3]). Die Mitarbeit des Reformators an diesem Kommentar beschränkt sich lediglich auf eine Vorrede, die er ihm 1535 mit auf den Weg gab, und die er 1538 bei der Ausgabe der 2. Auflage um ein Stück vermehrte[4]); in ihr aber gibt Luther seiner Verwunderung darüber Ausdruck, daß er so wortreich gewesen sein soll[5]). Auch an einem sachlichen Bedenken gegen den Kommentar fehlt es

O. Scheels (Martin Luther [1] u. [2] 1917) I, S. V und II, S. III, und Holl in NkZ. 1923, S. 182, Anm. 2.

1) So fehlt z. B. bei den höchst verdächtigen, 1532 in Wittenberg bei Joseph Klug gedruckten Matthäuspredigten jedes Vergleichsobjekt; wir wissen weder, wer die gedruckte Bearbeitung hergestellt hat, noch ob ihr das — übrigens verlorene — Heft Rörers zugrunde gelegt worden ist (WA. 32, S. LXXVI).

2) Vgl. etwa das Urteil bei Köstlin-Kawerau, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften [5] 1903 II, S. 300 f.

3) A. Freitag, der Herausgeber des Kommentars in WA., weist darauf hin, daß der Briefwechsel Luthers weder bei der ersten Ausgabe noch bei der zweiten Auflage irgendeine Absicht verrät, ein derartiges Werk zu veröffentlichen (WA. 40 I, S. 2).

4) WA. 40 I, S. 36, 28 ff. 5) 40 I, S. 33, 2 und 35, 5.

nicht, denn die Solida declaratio der Konkordienformel hat am Ende des Artikels De justitia Fidei coram Deo den Galaterkommentar besonders zustimmend erwähnt[1]), und dies ist auffallend genug, da die Konkordienformel die Rechtfertigungslehre in durchaus melanchthonischem Sinn wiedergibt[2]).

2. Beim großen Galaterkommentar ist eine Prüfung auch möglich. Denn seit 1911 bzw. 1914 sind wir in der glücklichen Lage, in der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers (s. Bd. 40, I und II, 1—184) eine vollständige Kollegnachschrift der Galatervorlesung Luthers von 1531, aus der der Galaterkommentar von 1535 geschöpft ist, von Rörers Hand mit Einzeichnungen von Kaspar Kruziger und Veit Dietrich zu besitzen[3]).

Infolgedessen soll im folgenden der Quellenwert des gedruckten Kommentars (Dr) auf Grund der Nachschrift (Hs) geprüft werden, indem zunächst im ersten Teil untersucht wird, inwieweit Hs geeignet ist, uns über das Aufschluß zu geben, was Luther im Kolleg gesagt haben wird, und dann im zweiten Teil gezeigt wird, welche Erkenntnisse über Luthers persönliches Leben, seine zeitgeschichtlichen Beziehungen und seine theologischen Anschauungen uns Hs im Vergleich mit Dr erschließt. Beidem schicken wir eine Vorbemerkung über das Verfahren bei der Umarbeitung von Hs in die Gestalt von Dr voraus.

Vorbemerkung.

Ein selbständiges Problem bildet die Frage, wer Hs zu Dr umgearbeitet hat. Schon die äußere Bezeugung für die Bearbeitung des Kommentars durch Rörer ist nicht einhellig; denn einerseits nennt zwar Justus Menius, der Dr für die Wittenberger Gesamtausgabe von 1539 übersetzte, Rörer als denjenigen, durch den der Kommentar „auffs aller trewlichst auffgefasset vnd in dieses

1) J. T. Müller, Die symbolischen Bücher der evang.-lutherischen Kirche [10] 1907, S. 624, 67.

2) F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte [4] 1906 (im folgenden DG.), S. 916 bei Anm. 1—4.

3) Loofs berücksichtigt sie — so weit ich sehe als erster — in seiner Abhandlung, Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, St. u. Krit. 1917, S. 328, Nr. 15ff.; S. 376, Nr. 26ff. u. ö.

Buch also zusamen bracht ist“ [1]), anderseits scheint aber Bucer in einem Brief an Bullinger aus dem März 1535 in Kaspar Kruziger den Herausgeber zu sehen [2]).

Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß Hs eine Kollegnachschrift der Vorlesung Luthers über den Galaterbrief von der Hand des Wittenberger Diakonus Georg Rörer aus dem Jahre 1531 ist [3]), ebenso sicher ist, daß dieses Kollegheft dem Kommentar zugrunde liegt, und daß wir in Rörer den endgültigen Herausgeber des Kommentars zu sehen haben [4]). Aber Rörer hat offenbar in Kruziger einen Mitarbeiter bei der Herstellung des Druckereimanuskriptes gehabt, wie aus zahlreichen Marginalnotizen in Hs hervorgeht.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Kruziger häufig, zumeist in größeren Gruppen, aus seinem eigenen Kollegheft [5]) Einzeichnungen in Hs vorgenommen hat, z. B. I, S. 192—229 und 570—675, und daß Freitag, der diese „fremde Hand“ erst „nachträglich“ [6]) als die Kruzigers festgestellt hat, einfach im Irrtum ist, wenn er angibt [7]), diese Einzeichnungen Kruzigers hätten „nicht auf die Gestaltung des Druckes Einfluß geübt“, sondern Rörer habe auch an diesen Stellen die Form von Dr nach Hs gebildet. Vielmehr hat Kruziger durch seine Einzeichnungen nachweisbar an vielen Stellen auf den Text von Dr eingewirkt; wie beispielsweise ein Vergleich von Hs I 212, 5—7: Anm. zu 11ff.: Dr Z. 24—26; Hs I 219, 5—220, 1: Anm. zu 220, 1/2: Dr 220, 11—13 oder Hs 226, 8f.: Anm. zu 7: Dr Z. 20 [8]) zeigt.

Aber Kruzigers Mitarbeit geht allem Anschein nach teilweise noch weiter. Denn an einer Stelle der Hs gibt Rörer in einer Randnotiz [9]) jemandem „in scherzhafter Weise“ den Wink, einen Absatz zu machen, d. h. aber er wendet sich an jemanden, der hier aus der von ihm vorher durchgesehenen Hs das Druckerei-

1) WA. 40, I, S. 5. 2) Ebenda S. 2. 3) WA. 40, I, S. 6.

4) Vgl. die Notiz über die Drucklegung und den Titel des Kommentars in Hs, I, S. 8, und die Korrekturen von der Hand Rörers, die sich auf den erhaltenen 26 Druckbogen zum Galaterkommentar finden I, S. 30ff.

5) I, S. 689. 6) Ebenda. 7) I, 690.

8) In Dr benutzte Kruzigersche Anmerkungen finden sich ferner S. 120. 153. 192. 204. 208. 213. 229. 279. 286. 401. 579. 582 usw.

9) Zu II, S. 51, 8.

manuskript herstellt (denn um ein „Umschreiben", wie sich Freitag ausdrückt, handelt es sich bei dem tatsächlichen Verhältnis von Hs und Dr keineswegs). Da Rörer den Betreffenden mit Reverende Domine Praeposite anredet, und da „Caspar Creuziger" bei Lufft in Wittenberg, der auch den Galaterkommentar gedruckt hat[1]), „der erst öberster Corrector der Biblien und andern Bücher Lutheri ist gewesen"[2]), und da dieser, wie eben gezeigt, auch sonst in Beziehung zu Hs steht, so werden wir in ihm den sehen dürfen, an den Rörer sich hier wendet, d. h. aber, den, der diesen Abschnitt in Hs für Dr ausgearbeitet hat. Es ist nicht anzunehmen, daß dieser Abschnitt, in dem sich die Anrede an den „Präpositus" findet, der einzige ist, den Kruziger bearbeitet hat, doch wird kaum noch festzustellen sein, welchen Umfang diese Mitarbeit Kruzigers tatsächlich gehabt hat[3]).

Der Weg von Hs zum fertigen Dr ist jedenfalls ein recht komplizierter gewesen. Allem Anschein nach hat Rörer zunächst sein Kollegheft für sich durchgesehen und mit erklärenden und erweiternden Anmerkungen versehen[4]). Außerdem hat Kruziger seine Einzeichnungen vorgenommen und schließlich hat Rörer diese (stellenweise?) nachgeprüft und gelegentlich korrigiert[5]). Das auf Grund der so bearbeiteten Hs hergestellte Druckereimanuskript hat Rörer dann noch einmal mit seiner Hs verglichen. Zeugnis von dieser Tätigkeit geben wiederum mehrere Randnotizen, die allerdings zum Teil schwer deutbar sind, aber im ganzen die tatsächliche Mitarbeit eines zweiten an der Herstellung des Druckereimanu-

1) I, S. 13.

2) Von unterscheid der deutschen Biblien und anderen Büchern des Ehrwirdigen und seligen Herrn Doct. Martini Lutheri usw. durch Christoff Walther, Wittemberg 1563. Erstes Blatt, A.

3) Ob z. B. auch die häufigen Marken (I, S. 337. 338. 427. 434 ff. usw.), die nach Freitag Zeichen für den Setzer (!) sein sollen (I, S. 337), Kruziger gelten, wie man aus dem Umstand schließen könnte, daß die an Kruziger gerichtete Anrede (zu II, 51, 8) mit solcher Marke beginnt, kann schwerlich entschieden werden.

4) Da jedoch nicht selten innerhalb der Anmerkungen eines Blattes Duktus Tinte und Feder verschiedene sind, ist Rörer sein Heft offenbar wiederholt durchgegangen (vgl. Jenenser Kodex Bos. q. 24 d).

5) Vgl. Anm. zu 660, 2; 675, 1/2 und II 12, 3.

skriptes nochmals bestätigen. Denn wenn sich neben einem dreimaligen omisi (I 278. 361; II 154), mit dem Rörer offenbar Worte der Hs bezeichnet, die er in seinem Druckereimanuskript ausgelassen hat[1]), gelegentlich ein omissum (I 428), ein Hec omissa sunt (II 84) und ein non sunt excripta quaedam (II 113) findet, so dürften wir berechtigt sein, hierin — zum Teil gegen Freitag[2]) — Hinweise Rörers darauf zu sehen, daß an diesen Stellen ein anderer, d. h. aber Kruziger, Stücke der Hs ausgelassen hat.

Es ist nicht verwunderlich, daß diese Arbeitsweise viel Zeit in Anspruch genommen hat. Leider ist die Bedeutung der von Rörer gelegentlich am Rande von Hs notierten Daten nicht sicher zu ermitteln. Aber da das späteste Datum auf Bl. 1a der Hs[3]) sich ausdrücklich auf den Beginn des Druckes bezieht, wird Freitag wohl im Recht sein, wenn er — ohne eine Begründung anzugeben — in den anderen früher liegenden Daten[4]) Angaben über Anfang und Fortgang der Herstellung des Druckereimanuskriptes sieht[5]). Danach hätte diese erst reichlich ein Jahr nach Anfang der Vorlesung begonnen und fast 1½ Jahr gedauert[6]).

1) Dunkel bleibt dabei, weshalb er weit wichtigere Auslassungen nicht bezeichnet hat.

2) Vgl. II 84, Anm. 3.

3) 24. Januar 1534, vgl. I, 8.

4) 30. Juli 1532 zu I 39, 1; 11. Februar 1533 zu 308, 8; 18. Juni 1533 zu 369, 10 und 23. September 1533 zu II 43, 1/2.

5) I, S. 3. Diese Annahme findet noch eine Bestätigung durch die Tatsache, daß die in Frage stehenden Daten, wie ein Blick in die Handschrift (Jenenser Kodex Bos. q. 24d) ergibt, nicht zur selben Zeit eingetragen sind wie die anderen Marginalnotizen (besonders deutlich Bl. 125a das Mauritii die), sich also nicht auf die erste Durchsicht des Kollegheftes beziehen können. Die an sich noch übrigbleibende Möglichkeit, daß die Daten über Beginn und Fortsetzung des Vergleichs des fertigen Druckereimanuskriptes mit Hs unterrichten, scheidet aus, weil dieser Vergleich ganz unverhältnismäßig lange gedauert hätte, und es als unwahrscheinlich gelten muß, daß der Vergleich des fertigen Manuskriptes aber nicht seine Herstellung der zeitlichen Fixierung für würdig erachtet worden wäre.

6) Über die sich hieraus ergebende Folgerung in betreff von Dr siehe hernach im Text.

Endlich sei noch erwähnt, daß Rörer, wie entgegen der Behauptung Freitags (361, Anm. 2) aus den Bemerkungen in Hs hervorgeht, vor Ausgabe der 2. Auflage (= CDE) Hs noch einmal eingesehen hat[1]).

Erster Teil

Untersuchung der Handschrift auf ihre Zuverlässigkeit

1. Abschnitt

Allgemeine Gesichtspunkte

Bei der Untersuchung der Rörerschen Kollegnachschrift auf ihre Zuverlässigkeit hin kommen von vornherein eine Reihe von Gesichtspunkten in Betracht, die durchaus geeignet sind, Vertrauen in die Treue von Hs einzuflößen.

a) Georg Rörer[2]) war ein Mann von fast 40 Jahren als er Luthers Vorlesung über den Galaterbrief hörte, er hatte in Wittenberg studiert und war dort 1525 zweiter Diakonus geworden. Er war mit Luther innig befreundet und ging in seinem Hause viel aus und ein. Wir haben in ihm also einen Mann vor uns, der in Luthers Gedankenwelt heimisch war und wohl befähigt erscheint, sie richtig aufzufassen und festzuhalten. Eine Nachschrift von ihm besitzt einen viel höheren Wert, als er etwa dem Kollegheft eines jungen Studenten zugeschrieben werden könnte.

Dazu kommt, daß Rörer eine außerordentlich große Übung in dem Nachschreiben lutherischer Predigten und Vorlesungen besaß[3]); ganze Bände Rörerscher Nachschriften sind auf uns gekommen. Kannte das Mittelalter auch keine moderne Stenographie, die jede gesprochene Silbe getreu aufs Papier zu bringen imstande

---

1) Vgl. Anm. zu I 75, 9: CDE zu Z. 27; Anm. zu I 80, 10: CDE zu 81, 12/13. (CDE Bezeichnung der ältesten Drucke der 2. Aufl. 1538, 43, 46.)

2) Siehe Prot. Realenzykl. (RE.) XXIV (Ergänzungsband 1913), 426 ff.

3) Vgl. über den in dieser Beziehung „unermüdlichen Rörer" z. B. Köstlin-Kawerau II, S. 151. 426 u. ö.

ist, so besaß es doch ein ganzes System lateinischer Abkürzungen [1]), die es einem gewandten Schreiber schon ermöglichten, einer Rede im großen und ganzen mit seiner Feder zu folgen, und kannte auch einige Mittel zur Erleichterung deutscher Niederschriften [2]). Rörer aber hat sich mit diesen allgemein angewandten Abkürzungen nicht begnügt, sondern sich für seinen Zweck eigene erfunden, die ihm das Nachschreiben noch wesentlich erleichterten [3]).

b) Ein auf solche Erwägungen sich stützendes günstiges Vorurteil für die Zuverlässigkeit der Nachschrift wird bestärkt bei Einsicht in Hs selbst. Alles erweckt ganz und gar den Eindruck eine treue Wiedergabe des Vortrages Luthers zu sein. Wir sehen, wie Luther seine Hörer immer wieder lebendig anredet, während Dr seinen Charakter als Kommentar schon dadurch erweist, daß er diese Anreden entweder fortläßt (Hs I 273, 11; 346, 6; 396, 1 und 7; II 123, 2 u. ö.) oder ins Unpersönliche umbildet (Hs I 256, 6 : 21; 273, 9 : 29; 342, 4 : 23 usw.). Am Anfang der Stunde faßt Luther zusammen, was er in der vorhergehenden Vorlesung gesagt hat (I 51, 10; 570, 4; 611, 3; II 1, 2 ff.), oder er gesteht, daß er infolge längerer Unterbrechung nicht mehr wisse, wovon er gesprochen habe, und erklärt, daß er daher den Gegenstand wiederholen wolle (530, 6). Ein andermal wieder trägt er nach, was er ausgelassen hat (471, 11). Auch alle diese Bemerkungen hat nur Hs bewahrt [4]).

c) Immer wieder finden wir, daß Hs uns die plastische Ausdrucksweise Luthers erhalten hat (I 167, 9 : 27; 196, 8 ff. : 22 ff.; 244, 8 : 33; II 118, 3 : 15; 119, 1 : 118, 32; 159, 4 : 23), ja Rörer hat sich auch nicht gescheut, recht drastische Bemerkungen Luthers, die sich für unser Empfinden der Möglichkeit einer Wieder-

1) Vgl. Alph. Chassant, Dictionnaire des abréviations latines et françaises ... du moyenâge, [5] 1866.

2) WA. 29, S. XVIII.

3) WA. 20, S. V f.; 29, S. XVII ff. und S. XXII ff. Infolge seiner Schreibgewandtheit nahm er auch an den Sitzungen der Bibelrevisionskommission als Protokollführer teil, WA. Deutsche Bibel 3, S. XVII. 4, S. XV.

4) An anderer Stelle freilich fügt Dr derartige Bemerkungen auch von sich aus hinzu z. B. II 72, 13; 94, 21 u. ö., so einmal auch einen Hinweis auf Luthers Galaterkommentar von 1519 (II 109, 28).

gabe entziehen (I 450, 6; 474, 1; II 152, 10) in sein Kolleg-heft aufzunehmen.

d) Besonders interessant ist eine Reihe kühner theologischer Formulierungen, die gerade deshalb für getreue Nachschrift zeugen, weil sie in Dr abgeschwächt oder ganz fortgefallen sind: I 45, 6: 20; 76, 7 : 77, 11; 75, 5 : 13; 201, 1 ohne Parallele in Dr; 347, 10 : 27; 573, 5 : 23.

e) Ferner weist Freitag einmal mit Recht darauf hin (S. 489), daß auch die Unebenheit des Satzgefüges ein Zeichen treuer Wiedergabe sein kann, wo Luther „sehr lebensvoll, wie auch sonst gelegentlich, das Gesetz redend eingeführt hat".

Und schließlich sei erwähnt, daß sich in Hs häufig Sprichwörter, Zitate aus Liedern, Bildworte und Beispielerzählungen finden, von denen in Dr die einen fortgelassen (Hs I 67, 2; 225, 4; 239, 4; II 113, 6; 135, 5; 160, 4 u. ö.), die anderen umgebildet worden sind (45, 13 : 29; 79, 3 : 17; 101, 6 : 15 u. ö.). Dies alles macht den Eindruck, daß wir in Hs ein zuverlässiges Zeugnis von Luthers Kollegvortrag vor uns haben [1]).

2. Abschnitt

Vergleich von Hs mit den vorhandenen Maßstäben

Zu einem sicheren Urteile könnten wir aber freilich erst dann kommen, wenn wir einen zuverlässigen Maßstab hätten, an dem wir Hs messen könnten. Haben wir ihn?

I. Für die ganze Nachschrift leider nicht. Vor allem fehlt uns das Heft Luthers selbst, das für uns natürlich von dem allergrößten Wert wäre. Aber ein Stück wenigstens haben wir auch zum Galaterkommentar von Luthers Hand. Es ist dies eine von

---

1) Freilich dürfen auch einige gegenteilige Beobachtungen nicht ganz außer acht gelassen werden. So ist mitunter nicht zu entscheiden, ob von Rörer am Rand oder zwischen den Zeilen von Hs gemachte Notizen bereits im Kolleg oder erst zu Hause zugeschrieben sind (wichtig besonders I 63, 7 und 131, 7; zur ganzen Frage vgl. WA. 13, S. XIV f.; 20, S. 2). Auch ist gelegentlich der Wortlaut der Nachschrift infolge der Abkürzungen Rörers unsicher (z. B. I 167 zu 10; 256 zu 9; 217 zu 7; 281 zu 1; 610 zu 10; 372 zu 12 u. ö.). Vor allem hat Luther aber natürlich nicht in den abgebrochenen Sätzen von Hs gesprochen.

ihm selbst hergestellte Ausarbeitung über Gal. 5, 6, die an Stelle von Hs dem Dr mit geringen Wortveränderungen zugrunde gelegt ist (II 34, 8—39, 15). Vergleicht man diese Ausarbeitung Luthers (= L) mit Rörers Kollegheft, so fällt auf, daß beide streckenweise stark, mitunter sogar wörtlich übereinstimmen; so gleich der Anfang: II 34, 3—6 : 10 ff.; weitere Entsprechungen finden sich 35, 3 f. : 34, 15 f. und 35, 14 f.; 35, 8 : 14; 35, 1 und 8 : 18 usw. bis ans Ende 38, 4—39, 2 : 38, 9 f.

Aus diesen Ähnlichkeiten, die auch in beiden Stücken im großen und ganzen in derselben Ordnung aufeinander folgen, ergibt sich einmal, daß Luther seine Ausarbeitung im zeitlichen Zusammenhang mit seiner Vorlesung angefertigt haben muß — ob vor ihr oder nach ihr läßt sich nicht entscheiden, doch ist das erstere das an sich wahrscheinlichere —, anderseits aber auch, daß Hs für die Wiedergabe der Lutherischen Gedankenfolge und deren Formulierung offenbar Vertrauen verdient. Freilich enthält L auch längere Abschnitte, die nicht in Hs stehen; es sind die vier Stücke: 35, 19 bis 31; 36, 13—18; 37, 17—25 und 38, 22—39, 15; umgekehrt wieder bietet Hs — wenigstens zu Anfang — manche Bemerkung über L hinaus, so 35, 6 und 35, 9. Aber weder die eine, noch die andere dieser Abweichungen der Hs von L beweisen etwas gegen die Treue der Hs, denn wir wissen ja nicht, wie weit sich Luthers Vortrag und seine Ausarbeitung im einzelnen entsprochen haben[1]).

II. Ein zweites auf Luther zurückgehendes Stück sieht Freitag in den von ihm I 15 ff. abgedruckten Aufzeichnungen Veit Dietrichs, die er als Präparationen Luthers zur Galatervorlesung

1) Hier sei noch auf einen Irrtum Freitags hingewiesen. Er hält es für wahrscheinlich (II 34 Anm.), daß die I 19 abgedruckten Präparationen in Beziehung zu der Erklärung von Gal. 5, 6 stehen; während es ganz deutlich ist, daß sie zu Gal. 3, 10 gehören. Es entsprechen sich:

Praep.	Hs	Praep.	Hs	Praep.	Hs
I 19, 1a	I 412, 3	I 19, 11 ff.	I 418, 1 f.	I 19, 25	I 415, 1
1b f.	416, 8	14 ff.	410, 11 ff.	26	415, 2 f.
3 f.	415, 1	15 f.	412, 12	28	415, 3
8 f.	413, 9	19 ff.	415, 1 f.	30	414, 8
			416, 1; 417, 1 f.		usw.

anspricht. Wir werden ihm zustimmen, denn mit ihren kurzen Sätzen, abgebrochenen Zeilen, Numerierungen, Verbindungsstrichen (I 7) ähneln diese Aufzeichnungen in der Tat sehr uns sonst bekannten Vorbereitungen Luthers auf seine Vorlesungen [1]), also etwa seinem Entwurf für die Genesisvorlesung [2]). Damit haben wir aber in den Dietrichschen Aufzeichnungen (= P) einen sehr beachtenswerten Maßstab für die Zuverlässigkeit der Hs vor uns. Vergleichen wir diese Präparationen mit Hs, so erkennen wir, daß Hs treu das wiedergibt, was Luther vorzutragen beabsichtigte [3]). Wo sich Differenzen zwischen P und Hs finden, brauchen auch diese nicht auf Konto mangelhafter Nachschrift gesetzt zu werden, sondern können ihren Grund in Abweichungen des vortragenden Luther von seinem Entwurf haben.

III. Ein weiteres Stück von der Hand Veit Dietrichs, das eine in gut lesbarem Latein geschriebene Erklärung der Stelle Gal. 3, 13 enthält [4]), setzt der Feststellung seiner Herkunft ähnliche Schwierigkeiten entgegen wie P. Da es an der Spitze die

---

1) Es sei nicht verschwiegen, daß es an Bedenken gegen die Annahme Freitags nicht ganz fehlt.

2) WA. 42, S. XIX—XXV.

3) Bei dem Vergleich von 17, 11 ff. mit 268 ff. z. B. zeigt sich, daß einander entsprechen:

P	Hs	Anm.	Dr
17, 11	268, 7		269, 17
11 f.	268, 11		269, 17
13 ff.	269, 5 ff.	zu 9. 10	269, 21
16 ff.	266, 10 ff.		266, 27
20	269, 11		269, 28 usw.

Ab S. 277 hört die Parallelität zwischen Hs und P bis zum Ende der Kollegstunde (S. 286) im ganzen auf. Zu Anfang der neuen Stunde aber holt Luther den noch für die vorhergehende notierten Gedanken 17, 24 und 17, 29 ff. nach (286, 8 ff.). Außerdem ergibt sich, daß P teils durch die Anm., teils direkt auch auf Dr eingewirkt hat. Von besonderem Interesse ist dieses Verhältnis zwischen Hs P Dr und auch CDE bei der Erklärung von Gal. 5, 5: schon in Dr, II 26, 11 ff., ist Hs 25, 16 ff. unter Benutzung von P, I 21, 15 ff. umgestaltet; CDE aber ist fast wörtliche Wiedergabe von P.

4) Abgedruckt WA. 40 I, 24 ff.

Notiz Anno 31 die Septembris XII trägt, und Luther an diesem Tage tatsächlich über diese Stelle gelesen hat (vgl. 432, 5 mit 429, 4) könnte man es für die Bearbeitung einer zweiten Nachschrift der Vorlesung halten. Freitag aber sieht es für eine Dietrichsche Bearbeitung der betreffenden Partie von Hs an (I 4) und wird damit im ganzen[1]) recht haben. Denn da Veit Dietrichs Ausarbeitung alles enthält, was Hs bietet, und nur in sehr wenigen belanglosen Bemerkungen über Hs hinausgeht, kann man in ihr nicht gut eine selbständige Nachschrift sehen, zumal die uns erhaltenen Auszüge aus Veit Dietrichs Kollegheft (vgl. gleich unten) alle stärker von Hs abweichen als diese Ausarbeitung. Wir müssen also die Dietrichsche Ausarbeitung als Maßstab für die Zuverlässigkeit von Hs ausscheiden.

IV. a) Wenden wir uns nun den eben erwähnten Auszügen aus Veit Dietrichs Kollegheft zu, die Rörer gelegentlich in Hs angemerkt hat. Sie haben ihm zur Vergewisserung oder Ergänzung seiner Nachschrift gedient, und können uns helfen, ihre Treue zu prüfen. Leider sind sie nicht zahlreich, denn sie finden sich nur zu I 270, 2; 411, 4; 502, 8 und II 82, 8. Im ganzen bestätigen sie Hs, klären gelegentlich aus der Kürze entstandene Dunkelheiten auf (so zu I 411, 4 das erste etc., mit dem Rörer schon angedeutet hatte, daß seine Nachschrift hier nicht genau sei) und bieten nur zu II 82, 8 einen über Hs hinausgehenden Gedanken.

---

1) Freitag irrt, wenn er die Unterschiede zwischen dieser Bearbeitung und Hs für bedeutend erklärt (I 4); und auch seine spätere Berichtigung dieser Angabe (I 690) ist ungenau, wenn sie sagt, daß Dietrichs Bearbeitung, da sie „eine weite Strecke" mit Rörers Nachschrift übereinstimme, eine „Abschrift" „unter teilweiser freier Gestaltung" aus Rörers Kollegheft darstelle, die Rörer „gegen Ende des Abschnittes" seinem Druck „mit kleinen Änderungen zugrunde legte". Denn von Anfang bis zu Ende stimmt die Dietrichsche Ausarbeitung mit der entsprechenden Partie von Hs (I 432—448) durchaus überein und nicht erst von S. 444 an, sondern mindestens ab 433, 21, wo nos enim sumus peccatores et latrones gegen Hs (433, 5) mit Dietrich (24, 17) in Dr stehen, d. h. aber von Anfang an, ist die Dietrichsche Ausarbeitung für Dr eingesehen worden; anderseits ist ihre Benutzung in Dr bis zum Ende eine freie (vgl. 447, 15 ff. mit 29, 36 ff.).

b) Zahlreicher sind die von Rörer seiner Handschrift beigefügten Auszüge aus Kaspar Kruzigers Kollegheft[1]). Der bedeutsamste ist zweifellos die verhältnismäßig umfangreiche Anmerkung zu I 249, 3ff., die die Ausführungen der Hs fast wörtlich bestätigt. Von besonderem Interesse ist ferner die Stelle I 502, 7, weil wir hier gleich zwei Parallelen zu Hs haben, eine von Kruziger und eine von Dietrich. Beide bezeugen, was den Inhalt angeht, wiederum durchaus die Zuverlässigkeit von Hs, über die aus ihnen erkennbaren sprachlichen Differenzen soll im nächsten Abschnitt ausführlicher gehandelt werden.

V. Als letztes Mittel, das Verhältnis von Hs zu dem, was Luther im Kolleg gesagt haben wird, festzustellen, bieten sich uns die Einzeichnungen, die Dietrich und Kruziger eigenhändig in Rörers Kollegheft aus ihren Nachschriften[2]) eingetragen haben. Von den ersteren finden sich nur zwei, noch dazu kurze Bemerkungen (I 41 zu 9 und 44 zu 2), die beide Hs ergänzen. Von den zahlreichen Bemerkungen des letzteren bestätigt eine ganze Reihe teilweise unter kleinen Richtigstellungen und Ergänzungen die Nachschrift Rörers, so zu I 167, 6; 579, 1; 610, 1; II 143, 8.

Nicht selten bieten Kruzigers Einzeichnungen aber auch mehr als Hs. Als die bemerkenswertesten seien herausgehoben: 192 zu 11; 600 zu 5; 609 zu 3; 623 zu 2ff.; 629 zu 1. Hieraus geht hervor, daß Hs doch trotz der Kurzschrift Rörers uns, sei es wegen ihrer Form, sei es wegen ihres Inhaltes nicht unwichtige Bemerkungen Luthers mitunter nicht enthält.

3. Abschnitt

Die Kollegsprache Luthers

I. Einer besonderen Behandlung bedarf noch die Frage nach der Kollegsprache Luthers. Wie Hs erkennen läßt, hat sich Luther

1) Sie stehen I 249. 253. 255. 270. 287 und 502; auch kann die Ergänzung zu II 138, 10 wie *Freitag* vermutet von Rörer ebenfalls „aus einem anderen Kollegheft zu Haus zugeschrieben" worden sein.

2) Mitunter kann man allerdings zweifelhaft sein, ob es sich nicht bei Hinzufügungen von Kruzigers Hand um von ihm selbst gegebene Erklärungen handelt, so bei der Einzeichnung 592 zu 3ff. Im Text benutzen wir jedoch nur solche Anmerkungen Kruzigers, die aller Wahrscheinlichkeit nach Auszüge aus seinem Kollegheft sind.

in der Galatervorlesung von 1531 auch des der gelehrten Umgangssprache seiner Zeit geläufigen Gemischs aus Latein und Deutsch [1]) bedient. Schon sein Lehrer Paltz hatte gelegentlich zur Verdeutlichung deutsche Ausdrücke in lateinischen Texten angewandt [2]), und bei Luther selbst begegnen wir bereits in seinen Randbemerkungen zu Augustins De trinitate [3]) und zum Lombarden [4]) mitunter der deutschen Sprache. Später hat sich Oldekop, der in den Jahren 1515/16 bei Luther hörte [5]), darüber lustig gemacht, daß der Reformator in seinen Vorlesungen deutsche Sätze gebraucht und hiermit den Beifall der Studenten erworben habe [6]).

In Hs sind die deutschen Ausdrücke und Satzteile sehr zahlreich und tragen viel zu dem lebendigen und kraftvollen Eindruck bei, den die Nachschrift beim Leser hinterläßt [7]). Vor allem sind

---

1) O. Reichert, D. Martin Luthers deutsche Bibel, 1910, S. 36, dazu vgl. die Bibelrevisionsprotokolle von 1539—1541 WA. Dt.-Bibel Bd. 3, 167 ff. Bd. 4. Im 14. Jahrhundert findet sich diese Mischsprache schon vielfach in geistlichen Liedern, vgl. Hoffmann von Fallersleben, In dulci jubilo, Hannover 1854, wo Hoffmann 57 solche Lieder aus dem 14. und 15. Jahrhundert mitteilt.

2) So in seiner Coelifodina nach dem Abdruck bei A. V. Müller, Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis 1920, S. 101 f.

3) WA. 9, 18, Z. 6. 4) WA. 9, 30, Z. 29; 91, Z. 15.

5) Köstlin-Kawerau I, 104.

6) Ebenda S. 134. Luther las damals über den Römerbrief (DS. 700, Anm. 7). In seiner Ausgabe dieser Vorlesung hat J. Ficker die in ihr auftretenden deutschen Worte zusammengestellt (I, 1, S. 158). Die allermeisten von ihnen sind — wie bei dem aus Paltz eben zitierten Beispiel — durch hinzugesetztes teutonice oder vulgo ausdrücklich als Verdeutschungen der vorher genannten lateinischen Worte eingeführt; während der in Hs zu beobachtenden wirklichen Mischsprache streng genommen nur I, 2, S. 110, 3; 247, 34 und 334, 21 zur Seite gestellt werden können. Dagegen entsprechen die deutschen Ausdrücke, die sich in der in dieselbe Zeit (1516) fallenden Vorlesung über das Richterbuch finden, in größerem Umfange dem Deutsch der Hs, vgl. WA. 4, S. 546, 6. 9. 18 f.; 547, 3 f. 16 f.; 550, 13; 553, 18 f. 36 u. ö.

7) Mitunter hat Freitag das Sprachgemisch unrichtig, zum mindesten undeutlich wiedergegeben. Beispielsweise ist I 512, 9 statt „so" zu lesen „ſo" und 558, 10 statt „meret" sicher „meret" = vermehrt (vgl. Dr Z. 18). Daß er umgekehrt II 126, 6 monstrarier et dicier, das richtig lateinisch ist, für „angedeutschtes" monstrare et dicere gehalten und als monstrariern und dicieren wiedergegeben hat, ist bereits von O. Brenner II, 611 moniert worden.

sie jedoch deshalb wertvoll, weil wir in ihnen, abgesehen von den deutschen Bestandteilen, die sich in den Nachschriften noch älterer lutherischer Predigten finden, älteste Aufzeichnungen deutscher gesprochener Sprache vor uns haben. Kann man nun aber auch annehmen, daß Hs Luthers Sprechweise wirklich treu wiederspiegelt?[1] Auch hier wird uns am ehesten ein Vergleich mit den uns sich bietenden und bereits oben benutzten Maßstäben eine Antwort ermöglichen.

II. a) Von diesen scheidet die von Luthers Hand auf uns gekommene und in Dr (II, 34ff.) aufgenommene Bearbeitung der Stelle Gal. 5, 6 aus, da sie rein lateinisch geschrieben ist. Einiges wenige aber enthalten die Präparationen Luthers zur Galatervorlesung (P): 15, 11f. 18; 17, 16. 18; 18, 34; 20, 23 stehen kurze deutsche Aussprüche mitten in lateinischer Rede, die den uns in Hs begegnenden durchaus gleichartig sind. Zweimal bestätigt P den Gebrauch von Hs deutsch notierter Sprichwörter: P 21, 5 = Hs II 46, 11 und P 18, 33: „Das heisst fur dem hamen fisschen" = Hs I 355, 3 „Ideo ists mir gangen, ut iis qui vor dem hamen fischen". Von rein deutsch sprachlichem Interesse ist an dieser letzteren Stelle die Umwandlung des mhd. „fur" Luthers in das md. „vor" Rörers[2]), aus der hervorgeht, daß man ein Urteil über den Charakter von Luthers deutscher Sprache nicht auf Rörersche Nachschriften aufbauen kann[3]). Macht P hiermit auch gegen die Form der von Hs mitgeteilten deutschen Wörter bedenklich, so bestätigt sich doch im ganzen anscheinend von da aus die Art des deutsch-lateinischen Sprachgemischs darin. Immerhin zeigen sie nur, wie Luther in für ihn allein bestimmten Notizen schrieb, nicht wie er tatsächlich im Kolleg sprach.

---

1) Die Frage ist schon deshalb geboten, weil auch die Rörerschen Nachschriften deutscher lutherischer Predigten das lateinisch-deutsche Sprachgemisch aufweisen (vgl. z. B. WA. 27 u. 28).

2) Vgl. WA. 29, S. XXVII.

3) So Pietsch gegen Baesecke WA. 29, S. XXV, Anm. 1. Besonders viel unlutherisches Sprachgut findet sich mitunter in Predigtbearbeitungen Dietrichs, das auf Rechnung seiner Herkunft aus Nürnberg zu setzen ist, WA. 32, S. IV; vgl. XLIff., LIVff., LXVIIff.

b) Ein sicheres Urteil ermöglichen nun aber die mehr Material bietenden Auszüge Rörers aus Kruziger (= C) und Dietrich und deren Einzeichnungen in Hs. Da es als ausgeschlossen angesehen werden muß, daß der Nachschreiber lateinisch gesprochene Worte sich verdeutschte[1]), so kann der Grundsatz gelten, daß, wenn in einer der beiden Nachschriften Redeteile lateinisch wiedergegeben worden sind, die in der anderen deutsch lauten, dieser letzteren vor der ersteren die Wahrscheinlichkeit treuer Wiedergabe zuzuerkennen ist. Dies sei an einigen Beispielen illustriert:

1.) Hs I 586, 9: Es ghet nicht mit viel precibus zu, sed gemitibus. Si solt wort da zu brauchen, musten all rethores da zu komen et tamen esset „inenarrabilis".

C: Es gehet nicht mit worten zu, ne fiat eloquentia Ciceronia pro spiritu sancto, ideo manet re gemitus inenarrabilis, etiamsi omnes adsint rhetores.

Der Vergleich beider Stellen ergibt, daß Luther vermutlich diesen Satz ganz deutsch gesprochen hat[2]). Denn statt Rörers precibus hat Kruziger „worten" und statt Kruzigers omnes adsint hat Rörer „musten all ... da zu komen". Es sei noch erwähnt, daß Kruziger nicht nur im Gegensatz zu Rörer rhetores orthographisch richtig geschrieben hat, sondern auch statt Rörers „ghet" das der Schreibweise des 16./17. Jahrhunderts entsprechende „gehet" gesetzt, wobei „ehe" gleich ē ist[3]).

2.) Bei I 591, 1: C kann aus der Übereinstimmung des sine verbo gefolgert werden, daß Luther den Vordersatz lateinisch gesprochen hat; aber das „wissen" Rörers und das über ihn hinausgehende „wie es got" usw. Kruzigers verrät, daß der Nachsatz zum mindesten deutsch lautete.

---

1) Rörer hatte gar kein Interesse an einer mit deutschen Brocken durchsetzten Niederschrift, zumal wenn er, wie angenommen werden darf, während des Kollegbörens schon die Herausgabe des lateinischen Kommentars beabsichtigte

2) Daß Luther gelegentlich einen ganzen Satz im Kolleg deutsch sprach, wird von Hs wiederholt direkt bezeugt, so I 97, 5; 305, 3; 611, 1; II 56, 7; 159, 8.

3) Vgl. WA. 29, S. XXIX. Luther selbst hat mitunter „geet" geschrieben, so in den Römerbriefscholien von 1515/16 bei Joh Ficker, S. 247, 34, während die Abschrift in der Vatikanischen Bibliothek aus der Werkstatt Aurifabers stammend „gehet" liest. ebenda Variante.

3.) Entsprechend dem vor Nr. 1 aufgestellten Grundsatz ist 644, 6 : C 645 zu 3 wieder anzunehmen, daß Luther den ganzen Satz deutsch gesprochen hat. Ebenso liegt der Fall bei: 666, 6; 675, 1; II 14, 7. Jedesmal vgl. mit C.

Als Ergebnis dieses Vergleichs wird sich herausstellen lassen, daß Hs das Mischungsverhältnis der deutschen und lateinischen Partien in Luthers Kollegsprache der Galatervorlesung nicht völlig treu wiedergegeben hat, freilich auch Kruziger hat sich nicht als unbedingt zuverlässiger Zeuge erwiesen; beider Nachschriften widersprechen sich eben oft in sprachlicher Beziehung. Wie Luther tatsächlich im einzelnen Fall gesprochen hat, läßt sich häufig nur vermuten, offenbar aber hat er mehr deutsch gesprochen als jedes der beiden Kollegheſte allein erkennen läßt; auch ganz deutsche Sätze finden sich gelegentlich bei ihm [1]).

Zu diesem Ergebnis führt auch die Beobachtung, daß am Ende der Kollegstunde regelmäßig mehr deutsche Ausdrücke in Hs auftreten — durchschnittlich doppelt so viel — als am Anfang. Rörer ist dann ermüdet und unterläßt die der Vollständigkeit seiner Nachschrift sonst förderliche Übersetzung ins Lateinische [2]).

III. Schließlich läßt sich aber auch dort noch, wo wir aus Mangel an einer Parallele auf einen Vergleich der Hs verzichten müssen, einzelnes über Luthers Kollegsprache feststellen.

---

1) In dieser Beziehung ist es interessant, daß selbst die ziemlich dürftigen Nachschriften Dietrichs von Luthers Genesisvorlesung von 1535 verhältnismäßig viel Deutsch enthalten (WA. 42, S. 5, 3 ff.; S. 18 f. 27. 71. 83 u. ö.). Allerdings fehlen auch ganz vereinzelte deutsche Worte in lateinischer Umgebung nicht (S. 109, 6). Ebenfalls rein deutsche Sätze neben einzelnen deutschen Ausdrücken finden sich an zahlreichen Stellen der von P. Drews 1895/96 herausgegebenen „Disputationen Luthers, gehalten 1535—1545“ (s. in dieser Ausgabe S. 126. 127. 133. 140. 150. 151 usw.). Doch ist hierbei zu bedenken, daß wir diese Disputationen nur in „Abschriften von Nachschriften“ besitzen, die in größerem Umfange als Drews S. XLII annimmt, zugleich Bearbeitungen der Nachschriften sein dürften. Zu weit geht entschieden Pietsch, wenn er WA. 20, S. IX annimmt, „daß Luther zuweilen ganze Erörterungen deutsch gegeben hat“.

2) So finden sich auch die ersten drei der S. 35, Anm. 2, erwähnten rein deutschen Sätze ganz gegen Ende der Stunde.

a) Wenn das deutsche Hilfsverb durch lateinische Worte von dem deutschen Hauptverbum getrennt ist, wie z. B. I 50, 8; 67, 10; 84, 5 f. usw., liegt die Vermutung nahe, daß Luther auch die dazwischen stehenden Worte deutsch gesprochen hat, und erst Rörer sie der Schnelligkeit wegen lateinisch niederschrieb [1]).

b) Häufig treten in deutschen Sätzen kleinere lateinische Worte wie et, si, vel u. a. auf. Man wird ohne weiteres annehmen dürfen, daß diese wie auch andere geläufige lateinische Worte in deutscher Umgebung lediglich eine Folge der für die lateinische Sprache eingerichteten Kurzschrift Rörers sind, so I 46, 1; 60, 2; 215, 7; 412, 12; II 49, 9; 136, 9 [2]).

c) Gelegentlich verrät das Geschlecht des deutschen Artikels bei lateinischen Substantiven, daß dieses von Rörer an Stelle des von Luther gebrauchten deutschen Hauptwortes eingesetzt ist, so z. B. I 65, 3 „so ghet **das** lex hin weg“; 75, 2 „ist **der** pax auß“ (Gegenbeispiel: II 95, 9).

d) Wo sich ein einzelnes deutsches Wort in lateinischer Umgebung findet, kann dieses entweder das Zeichen sein, daß der ganze Satz tatsächlich deutsch gesprochen worden ist (so etwa II 9, 8; 89, 7; 106, 2 u. ö.), oder es ist, wenn es sich um einen besonders bezeichnenden Ausdruck handelt, von Luther in der lateinischen Rede zur Verdeutlichung gebraucht worden, so etwa das zweimalige „vnheilig“ (I 71, 3) und das „blutpeuchschen“ (= peitschen, I 94, 10) [3]).

Eine sichere Entscheidung wird sich in solchen Fällen nicht treffen lassen. Doch bietet das Latein in Hs mitunter eine Stütze für die Annahme, daß Rörer während des Nachschreibens geschwind Luthers Deutsch übersetzt hat. Weisen in der Stelle II 32, 9 ff. schon die Worte „sol dem Pabst einreumen“ darauf hin, daß

1) Vgl. was oben S. 26 f. über die **Rörer** zur Verfügung stehende Kurzschrift gesagt ist, und die Bemerkung **Koffmanes** bezüglich der Rörerschen Nachschrift der Vorlesung Luthers über den Pred. Sal. WA. 20, S. 5.

2) Anders liegt der Fall, wenn II 168, 12; 170, 2. 11 gloriari bezw. gloriatio sich wiederholt mitten in deutscher Umgebung finden, denn hier ist das lateinische Wort Textzitat.

3) Vgl. was schon oben S. 33 über Luthers Verfahren in den Randbemerkungen zu Augustin und dem Lombarden gesagt wurde.

Luther hier deutsch gesprochen haben wird, so wird diese Vermutung durch das „lateinische“ „in Christus“ (Z. 11) bestätigt.

e) Ebenso dürfen wir in den Fällen, in denen Rörer zu seiner lateinischen Nachschrift zwischen den Zeilen deutsche Worte hinzuschreibt, annehmen, daß Luther an diesen Stellen tatsächlich deutsch gesprochen hat; Rörer will dann im Gefühl, daß seine augenblickliche Übersetzung nicht ganz zutreffend ist, sich den deutschen Ausdruck zu späterer etwaiger besserer Latinisierung merken. Beispielsweise sei genannt: I 177, 7 : 22 und II 147, 9 : 29.

f) Zuletzt sei noch erwähnt, daß in Hs eine Reihe deutscher Ausdrücke oft, ja manche sehr oft wiederkehren. So I 72, 1: „da ghet nu an die Epistula“ = I 100, 5. Häufig sind die kurzen Bemerkungen über den Text deutsch gefaßt: I 182, 6; 187, 3; II 9, 9; 22, 3. Immer wieder findet sich das deutsche „das ist“ und „das heißt“ I 48, 8; 59, 10; 277, 1; 283, 3 usw. Nicht verwunderlich ist es, daß gelegentlich die gleichen deutschen Ausdrücke kurz hintereinander wiederkehren, so I 44, 4 und 45, 1 dreimal „gehort“ bzw. „gehoren“; I 77 dreimal „lasse“ bzw. „las Gott faren“ (Z. 4. 5. 7); dreimal „hertzleid“ II 168, 12; 170, 2 f.; 174, 7 und ähnlich öfter. Worte für die Rörer die lateinische Vokabel offenbar nicht geläufig war, kehren wiederholt an ganz verschiedenen Stellen von Hs deutsch wieder, so z. B. „schertzen“ I 169, 7; II 48, 10; 50, 9. Ebenfalls zumeist deutsch sind die Bezeichnungen des Mönchstandes erhalten: „kappen und platten“ I 77, 6; 85, 11; 169, 7; 308, 4 u. ö.

Schließen wir hiermit unsere Untersuchung über das Verhältnis von Hs zu dem, was Luther im Kolleg gesagt haben wird, ab, so kann zusammenfassend wiederholt werden, daß Hs wohl sprachlich kein unbedingt zuverlässiger Zeuge für uns ist; dem Interesse möglichst vollständigen Nachschreibens ist offenbar nicht selten die genaue Wiedergabe der Sprechweise Luthers zum Opfer gefallen, daß sie aber — gerade deshalb — inhaltlich Luthers Vortrag recht treu erhalten hat. Mag Rörer freilich auch einzelnes entgangen sein, was Luther im Kolleg vorgetragen hat, und mag er anderes auch gar zu skizzenhaft aufgezeichnet haben, nirgends hatte Kruziger, der Rörers Heft durchsah, nötig, Fehler Rörers

zu verbessern, oder sah Rörer sich gezwungen, beim Vergleich seines Heftes mit dem anderer Hörer in ihm sinnentstellende Fehler zu korrigieren. Vielmehr ist zwischen Hs und den uns zur Verfügung stehenden Parallelen weitgehende Übereinstimmung festzustellen. Luthers Vortrag ist also in Hs durch eine Gedankenarbeit des Nachschreibers nicht irgendwie wesentlich getrübt. Da Luther aber natürlich nicht in den abgebrochenen Sätzen und Stichworten, die Hs häufig bietet, gesprochen hat, dürfen wir das, was er gesagt hat, überall dort in Dr finden, wo dieser sich darauf beschränkt, den Stoff, den er Hs entnimmt, in lesbare Form umzugießen.

Zweiter Teil

Das Verhältnis von Handschrift und Kommentar

Hiermit sind wir nun vor den zweiten Teil unserer Aufgabe gestellt: eine Untersuchung des Verhältnisses, in dem Hs und Dr zueinander stehen. Wie schon ein flüchtiger Blick in die beiden betreffenden Bände der WA. zeigt, kann Dr im allgemeinen tatsächlich als eine in lesbares Latein gefaßte Wiedergabe von Hs bezeichnet werden[1]; nur daß Dr, worauf schon kurz hingewiesen wurde (oben S. 27 f.), manches, was dem mündlichen Vortrag charakteristisch ist, fortgelassen und anderes, wie vor allem exegetische Andeutungen in Hs breit ausgeführt hat[2]. In dreifacher Be-

1) Die Formulierung der Sätze wird dabei freilich meist ganz dem Bearbeiter zuzuschreiben sein, wenn die oben angegebene Deutung der Randdaten (vgl. oben S. 25) richtig ist, d. h. wenn die endgültige Bearbeitung von Hs zu Dr erst ein Jahr nach Anfang der Vorlesung begonnen hat.

2) Von einer Behandlung dieser formalen Veränderungen muß in Rücksicht auf den Raum abgesehen werden. Nur das sei wenigstens bemerkt, daß Dr durch die — im allgemeinen treue — Übersetzung der deutschen Ausdrücke in Hs viel an Kraft und Originalität verloren hat. Vgl. z. B. I 79, 3 : 17 wo Hs ein Zitat aus dem siebenten Vers des Lutherliedes „Nun freut euch lieben Christen gemein", der anfängt: Er sprach zu mir, halt dich an mich (WA. 35, S. 424), enthält; Dr führt statt dessen eine viel gebrauchte Bibelstelle an; ferner 123, 7 : 23; 130, 4 f. : 22; 181, 8 f. : 22 — 182, 11; 305, 3—5 : 16—19; 636, 8—637, 3 : 637, 14—18; II 119, 5 f. ohne Parallele in Dr;

ziehung freilich ergibt ein tiefergehendes Eindringen nicht unwesentliche Abweichungen des Dr von Hs und zwar inbezug auf persönliche Bemerkungen, auf zeitgeschichtliche Anspielungen und dogmatische Ausführungen. Wir beginnen mit den ersteren.

1. Abschnitt

Die persönlichen Bemerkungen

Schon Freitag, der von der Treue Rörers Luther gegenüber überzeugt ist[1]), beobachtet hin und wieder, daß Dr persönliche Bemerkungen in Hs verwischt hat[2]). Ein genauer Vergleich läßt nun erkennen, daß, wenn auch nicht alles, so doch sehr vieles von dem, was Luther allem Anschein nach im Kolleg von seinem Leben und seiner Stimmung gesagt hat, entweder in Dr ganz fehlt oder doch um entscheidende Stücke gekürzt ist oder zum mindesten seine persönliche Farbe verloren hat und daß anderes — meist durch Zusätze des Bearbeiters im Sinne der „Lutherlegende" — entstellt worden ist.

I. Unter den Aussprüchen Luthers, die für seine Stimmung zur Zeit der Vorlesung interessant sind, findet sich:

a) eine Gruppe zahlreicher kleiner Bemerkungen, die in Dr gänzlich fortgefallen sind: 1) I 41, 7f.; 2) 43, 9f.; 3) 60, 2f.; 4) 103, 8—10; 5) 105, 7. 9; 6) 131, 7; 7) 319, 1—5; 8) 451, 6; 9) 490, 6; 10) 644, 5—7; 11) 645, 3—6; 12) II 8, 10; 13) 41, 4f.; 14) 63, 5; 15) 64, 5f.; 16) 77, 3; 17) 131, 5f.

Ein Überblick über diese Bemerkungen Luthers gibt ein intimes und reizvolles Bild des Reformators aus dem Jahre 1531, das bei aller Skizzenhaftigkeit doch lebendig wirkt. Es zeigt ihn in seiner Demut (Nr. 1. 4. 16) und Bescheidenheit (Nr. 5). Und immer wieder kommen ihm Ausdrücke der Verzagtheit auf die Lippen (Nr. 3. 9. 10. 12. 14. 15. 17); daneben aber steht seine hohe Berufsfreudigkeit (Nr. 2. 13. 16) und seine unerschütterliche

---

170, 2f.: 169, 34—170, 14; 181, 3—6 : 13—16. Nur selten sind deutsche Redewendungen in Dr beibehalten, so I 109, 31; 355, 15; 403, 11; 425, 32; II 46, 30; 165, 31.

1) I, S. 7. 690. 2) Z. B. I, S. 605 Anm.

Bereitschaft, Menschenseelen zu dienen (Nr. 7 [1]). 11) und endlich sehen wir ihn im hohen Ernste seines religiösen Ringens (Nr. 1. 4. 6. 8). Wie dankbar können wir sein, daß uns diese schlichten Notizen erhalten sind! [2])

b) Um auch unserem Empfinden fremd gewordene Äußerungen Luthers nicht zu übergehen, seien hier anhangsweise noch zwei persönlichen Charakter tragende und in Dr ausgelassene Bemerkungen der Hs aufgeführt, die sich mit Luthers Ansichten betreffs der Trinkgewohnheiten befassen: II 115, 16—116, 2 und 116, 6—12. Mögen wir heute auch vielfach anders denken, als Luther sich hier ausspricht, niemand wird ihn auch auf Grund dieser Stellen einen Schlemmer und Weinsäufer nennen können, wie es seine Gegner bei ähnlichen Gelegenheiten getan haben [3]).

c) Wo Dr Aussprüche Luthers über seine Stimmungen und Erfahrungen zur Zeit der Vorlesung aus Hs aufgenommen hat, können wir in ihnen mitunter beachtenswerte Veränderungen gegenüber Hs feststellen:

1.) Nach Hs I 317, 6 f. hat Luther bekannt, daß ihn aliquando der Teufel durch Trugbilder erschrecke, Dr Z. 24—26 steigert die Aussage in ein saepenumero und spezialisiert sie, indem er von einer Verdunkelung Christi redet.

2.) Hs II 68, 6—9 enthält die temperamentvolle Bemerkung Luthers, daß er versucht sei, sich eher ein Gewissen daraus zu machen, wenn er eine Gebetsstunde, als wenn er die Liebe außer acht gelassen habe. Sehen wir hier in das Ringen der evangelischen Erkenntnis mit der mönchischen Gewöhnung bei Luther, so redet Dr Z. 25—29 ganz allgemein von den pii und ihren Erfahrungen.

---

1) Über die hier zum Ausdruck kommenden Zaubereivorstellungen unterrichtet uns anderwärts auch Dr (I 313, 10 : 29; II 112, 4 : 19). Nur in Hs erwähnt Luther einmal, daß er infolge Zauberei einen Bruder durch den Tod verloren habe (I 315, 2). Vgl. Scheel I, 29.

2) Mit Recht weist Holl, Aufsätze, S. 326 allgemein darauf hin, daß es sich verlohnt, die Aussprüche Luthers über sich selbst zu sammeln; ([2] u. [3] S. 381).

3) H. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung I, 1, [2] 1904, S. 100 ff. und H. Grisar, Luther, 1911/12, II, 254 ff. H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung [4] 1917, S. 168, weist darauf hin, daß Luthers Gegner Eck „auf der Kanzel zwar energisch wider die Trunksucht eifern, aber zugleich einen ehrlichen Rausch für entschuldbar erklären konnte“.

3.) Hs II 90, 5 ff. spricht Luther in offener Weise von seinem sittlichen Kampf. Um ein dreifaches handelt es sich dabei: die concupiscentia alienae uxoris, die er „fluchs impetu primo“ auslöscht, die Ungeduld gegenüber Bauern und Adligen und die blasphemia. Diese plastischen und konkreten Angaben, die uns tief in Luthers Seele hineinblicken lassen, hat Dr gestrichen und durch einen Hinweis auf die Drohungen der Tyrannen, die haereses und Ärgernisse und Unruhen, die die Schwärmer anrichten, ersetzt (90 35 ff.). Was wir hier bereits beobachten, wird uns immer deutlicher werden: der Luther der Hs ist ein anderer als der des Dr.

II. Häufiger und ausführlicher als über seine augenblickliche Stimmung hat Luther nach Hs über die Zeit seines Werdens gesprochen.

a) Wertvolle Bemerkungen dieser Art sind in Dr ganz oder zu wesentlichen Teilen fortgefallen.

1.) Hs I 85, 9: Ego 20 annis cum peccatis meis me gebissen et volui placare iram dei studiis etc. Es heist aber: ie lenger, erger. Sed obliviscendum kappen, platten und Messe, walfart, et illum in oculos etc.

Anm.: Egregii vero homines, das wir vns selbs angriffen mit sunden beissen et nostris viribus, studiis volebamus vincere etc. Über Ego steht Lutherus.

An diesem nur in Hs erhaltenen Abschnitt ist ein Fünffaches interessant:

aa) Luther bekennt, daß ihm lange Jahre hindurch — auf die Zahl kommen wir zurück — seine Sünden zu schaffen gemacht haben. Der Ausdruck, er habe sich mit ihnen „gebissen“, den die Anmerkung noch einmal bestätigt, erinnert an die Luther genau bekannte[1]) expositio canonis misse Biels, in der Biel auf Bl. 14 bei Beschreibung der letzten Disposition zur Eingießung der Gnade von denen, die unter der Sorge leiden, noch nicht genug „Buße“ geleistet, noch nicht ausreichend gebeichtet, noch nicht vollgültig genug getan zu haben, als von solchen spricht, die von der

1) Scheel II, 34 ff.

Sünde „gebissen" werden [1]). Es wird erlaubt sein, Luthers Selbstaussage im Sinn dieser Ausführungen zu verstehen und in ihr also das Bekenntnis zu sehen, daß er danach getrachtet habe, den „Akt" der Liebe Gottes über alles „hervorzulocken" [2]), dabei aber über die bei Biel geschilderten niederdrückenden Erfahrungen nicht hinausgekommen sei.

bb) Daß er sich unter dem „Zorn Gottes" habe stehen fühlen und versucht habe, ihn zu „versöhnen", ist hierfür ein Parallelausdruck, und Luther sagt hier so wenig wie sonst, daß er durch seine Werke die Absolution von den Sünden habe verdienen wollen, wie Denifle ihm vorgeworfen hat [3]). Er weiß sehr wohl, daß es die Aufgabe der Werke ist, Gott genug zu tun und dadurch ihn zu „versöhnen und gnädig zu stimmen" [4]).

cc) Zwanzig Jahre lang haben ihn seiner Erinnerung nach diese Skrupel heimgesucht. In welche Zeit seines Lebens fällt dieser Zeitraum? [5])

Man ist für den ersten Augenblick versucht, an die Jahre von 1505—1525 zu denken. Diese Zeit hat Luther auch tatsächlich mitunter als die Dauer seines Klosterlebens angegeben [6]), aber wo er von der Dauer seiner „Marter" innerhalb des Mönchtums spricht, nennt er nie 20 Jahre [7]). Schon diese Beobachtung warnt

---

1) Ebenda S. 204 und Tischreden (TR.) III, Nr. 3722, S. 564, 5 ff.

2) Scheel II, S. 94. 204.

3) I, 1, S. 319 ff. vgl. Scheel II, 141 ff.

4) A. V. Müller, Luthers theologische Quellen, 1912, S. 19.

5) Natürlich sollen die 20 Jahre nicht gepreßt werden, sie bezeichnen einen Zeitraum von „rund" 20 Jahren, aber wir haben auch kein Recht, sie als ganz vage Größe zu behandeln (vgl. z. B. WA. 40, I, S. 36, 31).

6) WA. 33, 561, Z. 15; 45, 482, Z. 10; 670, Z. 16.

7) Scheel hat schon 1910 auf diesen Unterschied hingewiesen und damit Denifles Behauptung I, 1, S. 353 Luther ließe betreffs der Zeit seiner Mönchsleiden „mit sich handeln", in dem er sie bald auf 20, bald auf 15 Jahre angebe, ins Unrecht gesetzt. Das geschieht noch völliger durch die Beobachtung, daß auch die Angabe in der Enarratio Ps. 45 von 1532, Luther habe sich während seines Mönchtums 15 Jahre gemartert (WA. 40 II, 574, Z. 25 f.) sich in Rörers Nachschrift der Psalmvorlesung gar nicht findet (Z. 8). Diese nicht unbedeutende Einzelheit legt die Erwartung nahe, daß auch bei den Psalm-

davor, den terminus a quo der 20 Jahre erst 1505 anzusetzen; zumal unser Text mit keinem Wort dazu zwingt, ihn mit dem Eintritt Luthers ins Kloster zusammen fallen zu lassen. Allerdings wird man darauf verzichten müssen, ihn bestimmt zu fixieren, da ja auch der terminus ad quem keineswegs feststeht. Sicher ist nur nach allem, was wir wissen, daß Luther sich Anfang der zwanziger Jahre nicht mehr mit seinen Sünden „gebissen“ hat und Gott durch Werke zu „versöhnen“ trachtete. Frühestens könnten wir nach Holls Untersuchungen[1]) den terminus ad quem in die Jahre 1511 oder 1512 verlegen und spätestens mit A. V. Müller[2]) auf Anfang 1519. Auf jeden Fall aber ergibt sich, daß Luther sich 1531 bewußt war, spätestens von Anfang seines Mönchtums an, ja schon jahrelang vorher unter schweren Anfechtungen ernst um die Vollkommenheit gerungen zu haben[3]). Die Richtigkeit dieses Bewußtseins irgendwie anzuzweifeln liegt keinerlei Grund vor.

Damit ist aber eine wichtige Erkenntnis gewonnen; denn einmal macht unser Ergebnis sehr bedenklich gegenüber dem Versuche Scheels, Luthers erste Klosterjahre von besonderen Anfechtungen und Skrupeln frei zu halten[4]) und setzt seine Behauptung, Luther habe noch 1507 „aus seiner klösterlichen Gerechtigkeit“ seelische Kraft geschöpft[5]) ins Unrecht. Ebenso erweist sich die Vermutung A. V. Müllers als falsch, daß Luther seit dem „Blitzschlag von Stotternheim“ die Angst vor dem Richter hatte und ihn zu „besänftigen“ suchte. Sodann wirft unser Ergebnis aber auch neues Licht auf die Frage nach den inneren Gründen, die zu Luthers Klostergelübde geführt haben[6]), indem es uns für sie auf Luthers vorklösterliches Ringen um Buße und Genugtuung hinweist.

---

auslegungen ein systematischer Vergleich zwischen Hs und Dr nicht uninteressante Ergebnisse zeitigen kann.

1) Holl, Aufsätze ² u. ³, S. 197.

2) Werdegang, S. 130 ff. Dagegen Holl, Aufsätze ² u. ³, S. 194 f., Anm. 8.

3) In seinem Brief an Gerh. Viskamp vom 1. Jan. 1528 erwähnt Luther, daß ihm schon als Jüngling Anfechtungen nicht unbekannt gewesen seien (Scheel I, S. 298, Anm. 56), außerdem vgl. WA. 37, 661, Z. 20.

4) II, S. 31. 132 f. 5) II, S. 154.

6) Wir fragen nicht nach dem Grunde des Eintrittes ins Kloster; denn

dd) Luther ist sich wie die Worte „ie lenger, erger“ zeigen, nicht bewußt gewesen, „auf dem Wege zur evangelischen Vollkommenheit“ zunächst Fortschritte gemacht zu haben, wie es Scheel dargestellt hat. [1])

ee) Im Blick auf Christus findet Luther innere Freiheit und Seelenfrieden; also in dem Trostmittel, das ihm schon längst bekannt war [2]), das für ihn aber doch erst wirksam werden konnte, nachdem er die Gerechtigkeit Gottes neu verstehen gelernt hatte [3]).

2.) Hs I 87, 1: Sic cogitavimus: si confessus fuissem et orassem psalmos; et tum veniebam dicens: deus esto mihi peccatori propicius, revera tamen non fatebar me peccatorem (vgl. Dr 86, 24—26 und 87, 7 f. dazu CDE).

Obwohl Dr hier eine Parallele zu Hs bringt, fehlt in ihm gerade das für uns Wichtige: die persönliche konkrete Erinnerung Luthers. Nach ihr waren ihm Beichte und Psalmgebet Mittel, die Gunst Gottes zu erlangen; die Beichte, welche die Sündenvergebung vermittelt, das Gebet, welches Genugtuung leistet [4]). Wir sehen also auch hier in sein ernstes Ringen um den gnädigen Gott hinein. Beichte und Gebet erscheinen hier beide richtig als Trostmittel und nicht als Marter; nur wenn Luther sie von seinem reformatorischen Standpunkt aus beurteilt, wertet er sie als Plagen [5]). Hier richtet sich aber seine evangelische Wertung nicht gegen Beichte und Gebet als solche, sondern gegen das in

---

auch, wenn man A. V. Müllers Behauptung (Werdegang, S. 1 ff.), daß das Gelübde Luther unbedingt band, mit E. Hirsch (Th. St. u. Kr. 1919, S. 312 f.) als irrig ansieht, wird man, da es Luther jedenfalls für bindend erachtete, vor allem auf die Frage eine Antwort suchen müssen, wie es kam, daß Luther in seiner Bestürzung gerade den Eintritt ins Kloster gelobte, falls man sie nicht mit Th. Neubauer, Luthers Frühzeit, 1917, S. 97 „zu den Insolubilien, den unlösbaren Rätseln der Geschichte“ rechnen will.

1) II, S. 121 f.

2) TR. III, Nr. 3680, S. 521, 22; TR. II, Nr. 1490, S. 112, 9 ff. WA. 9, 17, Z. 12 ff.; A. V. Müller, Werdegang, S. 83 ff.

3) Vgl. was hernach, S. 53, auch 59, über den „Richter“ Christus gesagt ist.

4) A. V. Müller, Quellen, S. 13. 21.

5) Z. B. WA. 33, 574 f.; Denifle I, 1, S. 353 f. übersieht den Unterschied zwischen historischer Schilderung und reformatorischer Würdigung.

ihnen liegende Sündenbekenntnis und das kann er „revera“ nicht als solches anerkennen. Darin sieht er den Fehler seines Mönchtums, daß er sich in ihm nicht wirklich als Sünder bekannt habe [1]).

3.) Hs I 134, 4: Si etiam dicerem: ich habs hertter gehalten; tamen sunt canes rapidi. Si esset justitia legis aliquid, wer ich auch drinn blieben. Ich bin ein sonderlich man gewest fur meinen Brudern. Et nos fuissemus meliores Papistae quam ipsi: diligenter oravimus, Missavimus. (Vgl. Dr Z. 25—27.)

Wir unterscheiden an diesem „bemerkenswerten Urteil Luthers über seine Klosterzeit“, wie Freitag lakonisch sagt, wieder ein Mehrfaches.

aa) Luther ist sich bewußt gewesen, es im Kloster „hertter gehalten“ zu haben als andere, ein „sonderlicher man“ vor seinen Brüdern gewesen zu sein. Denifle hat versucht, Luther wegen der Behauptung dieses besonderen Eifers in mönchischen Leistungen den Makel der Unbotmäßigkeit anzuhängen oder ihn der Lüge zu zeihen [2]). Aber man muß schon gegen Luther eingenommen sein, um seiner bestimmten Aussage keinen Glauben zu schenken [3]); wir werden auch noch sehen, daß er sie mit Beispielen belegen kann. Bleibt der Vorwurf des Ungehorsams und der Unbesonnenheit, den Denifle unter Berufung auf die den Mönchen gebotene „Diskretion“ macht. Ihm gegenüber hat Scheel [4]) erneut [5]) darauf hingewiesen, daß ihre Forderung weniger geeignet war, einen Gewissenhaften von übermäßigen Anstrengungen fern zu halten, als vielmehr ihn zu ihnen anzuspornen.

bb) Luther kann von seinen Klosterwerken bekennen: diligenter oravimus, missavimus. Es wird keine unerlaubte Exegese sein, das diligenter auch zu missavimus zu ziehen. Dann wird aber

---

1) Vgl. die beiden nächsten Nummern.

2) Die gleiche Behauptung Luthers findet sich auch WA. 38, 143, Z. 25; Denifles Vorwurf I, 1, S. 382.

3) Noch einmal hat er von der Untadelhaftigkeit seines Mönchtums während der Vorlesung gesprochen: I 685, 6 f.; diese Bemerkung ist in Dr übergegangen: Z. 22.

4) II, 113 ff.

5) So schon 1907 W. Köhler, Luthers Werden, Schr. V. f. Ref. Gesch., S. 350 f.

einmal durch unser Wort der von Denifle [1]) gegen Luther erhobene Vorwurf hinfällig: er habe selten volle Zeit gefunden, das vorgeschriebene Gebet, „die Horen, zu persolvieren und zu zelebrieren". Das Gegenteil ist wahr. Sodann erbringt unser Wort einen Erweis mehr für die Unmöglichkeit der bekannten Darstellung des Ericeus [2]), Luther habe seit der Primiz „mit grossen entsetzen Messe gelesen". Damit fallen aber auch die Folgerungen hin, die Grisar aus ihr gezogen hat [3]).

cc) Was Luther vom Mönchtum trennt, ist die justitia legis, der falsche Rechtfertigungsgedanke [4]).

4.) Hs I 368, 11: multos vidi factos amentes, et sic factus fuissem. volebam ante nihil peccati in me renummerare (vgl. Dr 368, 29—369, 12).

Zunächst ist es beachtenswert, daß Luther in Hs als Augenzeuge dafür auftreten kann, daß „viele" beim Trachten nach Sündlosigkeit amentes geworden sind. Sodann gesteht er, daß er sich selbst vor solch einer psychischen Katastrophe stehend gefühlt habe. Das ist nicht nur etwas ganz anderes als Dr ihn sagen läßt, wo es heißt, auch ihm würde es passiert sein, daß er in articulo mortis zur Verzweiflung getrieben worden wäre, sondern das macht auch der Darstellung Scheels gegenüber bedenklich, nach der es bei Luther an „Störungen des geistigen Lebens" in seiner Klosterzeit gefehlt hat [5]).

Am wichtigsten ist uns aber, daß Luther auch hier wieder, nun bereits zum dritten Male in Hs [6]), das Neue seines reformatorischen Standpunktes darin sieht, daß er jetzt bereit ist, sich vor Gott als Sünder zu bekennen. Diese persönliche Bemerkung stempelt auch die unmittelbar folgenden Sätze, die in Dr erhalten sind,

1) I, 1, S. 33 f. 98.

2) Sylvula Sententiarum 1566, S. 177, abgedruckt bei Scheel II, S. 345, Anm. 85.

3) I, 99; II, 475; III, 682 f.; dazu vgl. Kawerau in Schr. V. f. Ref. Gesch. 105, 1911, S. 33.

4) Vgl. die vorige und die folgende Nummer.

5) II, S. 116 ff.

6) Vgl. die beiden vorigen Nummern je am Ende.

ohne sie aber einen unpersönlichen Charakter haben, zu einer persönlichen Erinnerung, und diese belegt das Resultat der Untersuchung von Loofs über den articulus stantis et cadentis ecclesiae, sie zeigt nämlich, daß Luther zur neuen evangelischen Erkenntnis gekommen ist, als ihm die justitia dei passiva im Sinne des Objektivationsschemas aufging [1]).

5.) Hs I 575, 7: ist regnum Papae et istam opinionem hab ich eingesoffen, sic educatus et coaluit in imis visceribus cordis ista pestilens opinio: Faciam omnia sed an placeat Deo, nescio, an in spiritu sancto, gratia. (Vgl. Dr Z. 29—33.)

Die für Dr charakteristischen Erweiterungen sollen gelegentlich weiter unten hervorgehoben werden, hier beschäftigt uns, was Hs allein enthält, und das ist wertvoll genug, denn es faßt in einen kurzen Satz zusammen, was Luthers Anfechtungen im Kloster ausgemacht hat: die Genugtuungsordnung [2]) und die mit der Infusionslehre verbundene Akzeptationstheorie [3]). Einerseits gilt es „alles zu tun" um würdig vor Gott erscheinen zu können, ihm genug zu tun, anderseits aber steht es ganz in Gottes Belieben, was er gelten lassen will und was nicht. Auch bei der äußersten Anstrengung kann niemand wissen, ob ihm Gott das freie Geschenk der übernatürlichen Gnade geben wird. Luther ist also tatsächlich ein Opfer der katholischen Theologie geworden [4]), freilich nicht, weil sie ihm theoretisch zu schaffen gemacht hätte, aber weil er sich praktisch an ihr zerrieb [5]).

---

1) Articulus S. 419 f.

2) Vgl. hierzu schon oben S. 42 f.

3) Scheel II, S. 99 ff. 140. 148 f.

4) Hierüber mehr weiter unten. Der Angriff A. V. Müllers, Werdegang, S. 132 ff., auf Scheel muß an diesem Punkte als gescheitert betrachtet werden; mag Müller auch in Einzelausstellungen seinem Gegner gegenüber recht behalten (über das Verhältnis beider vgl. auch F. Kattenbusch, Zu Luthers Entwicklung, Th. St. u. Kr. 1919, S. 363 ff.); wie sehr die Infusionslehre Luther zu schaffen gemacht hat, wird indirekt auch dadurch bewiesen, daß er immer wieder gegen sie polemisiert, z. B. I 291, 8 f. = 29; 303, 3—5 = 17—21 u. ö.

5) Vgl. Loofs, Die Rechtfertigung nach den Lutherschen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches, Stud. u. Krit. 1922, S. 348. 350 f.

Besondere Beachtung verdient noch die Gleichstellung von spiritus sanctus und gratia [gratum faciens]. Sie findet sich schon in Luthers Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden [1]), aus dem er sie übernimmt, weil sie ihm commentum illud de habitibus, das opinionem habet ex verbis Aristotelis rancidi philosophi, ausschließt [2]). Hier in Hs ist die Nebeneinanderstellung beider Begriffe noch ein ausdrücklicher Beweis dafür, daß Luther, als er unsern Satz sprach, tatsächlich die — Occamistische — Infusionstheorie [3]) vorgeschwebt hat [4]).

6.) Hs II 15, 1: et quo plus volo conscientiam quietare, contrarium facio. Si confessus, quis novit, an omnia dixerim, an satis contritus? Item de verbo, promissione dei: sed tamen: Si contritus fueris; ergo war das opus verlorn, iterum confitebar. Sic in servitute ista reddebar dies imbecillior, et tamen laborabam, i. e. implendo legem minime impletis, sectando justitiam minime ad eam pervenitis, est verissima sententia.

Anm.: satisfeceris über Si contritus fueris (vgl. Dr Z. 13—27).

Obwohl Dr hier einen für seine Art ungewöhnlich ausführlichen persönlichen Abschnitt bringt, fehlt in ihm ein wichtiges Stück von Hs, die Worte: Item de verbo, promissione dei, in denen Luther bekennt, daß in seinen Anfechtungen auch die Beichttröstungen unwirksam blieben, weil sie an die Bedingung geknüpft waren, als ein contritus und vollständig gebeichtet zu haben; und das beides gerade ist ihm, wie wir aus Hs in Bestätigung von Dr entnehmen, immer wieder zweifelhaft geworden. Es ist nicht, wie es nach A. V. Müller scheinen könnte [5]), zufällig, daß Luther gerade Beicht- und Reueskrupel gequält haben. Mit der vollkommenen Reue war die vollkommene Liebe erreicht, und wer sie sich erkämpft hatte, durfte die Eingießung der Gnade erwarten [6]). Und auf der anderen Seite stand es fest, daß die „angenehm machende Gnade", mit deren Hilfe die verdienstlichen Werke verrichtet werden

1) WA. 9, 43, Z. 2; 44, Z. 4.
2) WA. 9, 43, Z. 4. 3) Scheel II, S. 88.
4) Zum ganzen vgl. DG., S. 690 bei Anm. 10 und 11.
5) Werdegang, S. 75. 6) Scheel II, S. 146.

können, welche Würdigkeit vor Gott begründen, außer bei der Taufe anläßlich der Beichte den Menschen geschenkt wird[1]). Demnach gehören also Beicht- und Reueskrupel, die sich bis zum Verzagen am Trost der Absolution steigern konnten, zu Luthers Anfechtungen infolge des Gottes- und Heilsverständnisses der Infusionstheorie.

Nebenbei sei noch darauf hingewiesen, daß Dr das reformatorische Urteil einfügt: Luther habe semper tamen ante contritus gebeichtet, während Hs lediglich von Luthers Zweifel betreffs der Reue redet.

7.) Hs II 99, 7: Habui tentationes irae, impatientiae, libidinis: si verbum hab erlangt et fest dran gehangen, ist gewichen. Si vero sine verbo etc. (Vgl. Dr Z. 23—28).

Der Wert dieser Stelle aus Hs liegt zunächst darin, daß sie uns einmal inhaltlich die varias et multas tentationes Luthers aus der Zeit seines Werdens[2]) nennt[3]). Wie offen ist Luther vor seinen Hörern gewesen! Diese Offenheit gibt seinen Gegnern[4]) aber noch kein Recht zu ihren Schmähungen gegen Luthers Charakter. Insbesondere wird das Geständnis der Versuchung zur libido eingeschränkt durch sein unten zu erwähnendes bestimmtes Wort: vixi castus.

Sodann zeigt sich uns, wo Luther vor Entdeckung des Evangeliums Trost suchte und fand: „si verbum hab erlangt." Dr erklärt verbum durch aliquod dictum Scripturae, das ist gewiß richtig[5]) (Hs I 255, 1 nennt Gal. 2, 16 als solch ein Trostwort);

1) Scheel I, S. 210f.; über den scheinbaren Widerstreit beider Sätze vgl. Scheel II, S. 383, Anm. 181.

2) Dagegen handelte es sich oben S. 42 um Luthers Versuchungen zur Zeit seiner Vorlesung; daß die beiden nicht wesentlich verschieden sind, ist nicht verwunderlich.

3) Sie geht in ihrer persönlichen Fassung über die allgemeinere Feststellung des Psalmenkommentars von 1513ff. (WA. 3, S. 292, 33—35), mit der sie sich sonst berührt, hinaus.

4) Denifle I, 1, S. 95f.; I, 2 ergänzt und herausgegeben von A. Maria Weiß, [2]1906, S. 440 bei und mit Anm. 3 u. 5.; Grisar III, S. 710 u. ö.

5) Vgl. Scheel, Luthers Stellung zur Heil. Schrift, 1902, S. 57f.; Holl, Aufsätze [2 u. 3], S. 73 bei und mit Anm. 5 weist nach, daß dies verbum für Luther häufig in den Anfangsworten des ersten Gebotes bestand.

aber nichts hindert uns, auch an Trostworte eines Staupitz und anderer zu denken [1]).

Bei Dr sind wir hier in der Lage, wahrscheinlich zu machen, woher seine Erweiterungen Hs gegenüber stammen. Das vel modicum tempus sustinere (Z. 27) klingt deutlich an die Stelle der Resolutiones disput. de indulg. virtute von 1518 an: si perficerentur aut ad mediam horam durarent, imo ad horae decimam partem [2]). Es geht also wohl, wenn auch kaum auf diese Stelle, so doch sicherlich auf einen ähnlichen Ausspruch Luthers zurück [3]).

b) Über die Zeit seines Werdens hat Luther weiterhin noch an einer Anzahl Stellen gesprochen, die die Bearbeiter ihres persönlichen Charakters entkleidet haben, indem sie das „Ich" Luthers in ein „Wir", „Ihr", „die Christen" und ähnliche Wendungen veränderten. Wir geben von dieser Gruppe nur ganz wenige charakteristische Beispiele.

1.) An der Stelle I 221, 5 f. verrät Hs deutlich, daß Luther auch bei der Erklärung dessen, was er unter einer Todsünde versteht, an eigene Erfahrungen gedacht hat. Wir wissen, daß Luther immer wieder mit Haßgefühlen Gott gegenüber gestanden hat, und wir erkennen in dem Haß und der Lästerung gegen Gott und in dem Bewußtsein, es mit höllischen Anfechtungen zu tun zu haben, charakteristische Züge seiner seelischen Nöte infolge der Prädestinationszweifel [4]). Die Erinnerung an sie wird auch hier hinter seinen Worten gestanden haben. Von alledem läßt die sachliche Definition in Dr (Z. 17—20) nichts erkennen.

---

1) Scheel, Stellung zur Schrift, S. 14. 2) WA. 1, S. 557, Z. 36 f.

3) Die Erkenntnisse, die sich uns aus den bisher mitgeteilten, nur in Hs erhaltenen Hauptstellen über Luthers Werden ergeben haben, finden noch eine Bestätigung an einer ganzen Reihe kleiner Bemerkungen der Hs, die ebenfalls in Dr fortgefallen sind, so: I 342, 1; 342, 7; 588, 4; 616, 4; II 92, 3; 115, 6; 139 2; 141, 7.

4) WA. 1, 557, Z. 33 ff.; 2, 688, Z. 1—21; 5, 170, Z. 10 ff.; 622, Z. 24 ff. Über das übrigens unbestrittene Recht, diese Schilderungen auf Luthers eigenes Erleben zurückzuführen vgl. O. Ritschl, Luthers seelische Kämpfe in seiner früheren Mönchszeit, Internat. Wochschr., 1911, Sp. 72 ff.

Weiterhin ist unsere Stelle aus Hs insofern bedeutsam, als sie die Behauptung A. V. Müllers „im De remediis contra pusillanimitatem wurde Luther getröstet über seine Versuchungen zum Haß Gottes, zum Zorn und zur Blasphemie gegen Gott, weil Gerson darin zeigte, daß für ihn diese Versuchungen keine Todsünden seien“ [1]), ins Unrecht setzt. Für Luther sind nach wie vor die genannten Seelenregungen Todsünden. Er hat sich also von Gerson an diesem für ihn entscheidenden Punkte nicht trösten lassen, damit wird aber die ganze Bedeutung, die A. V. Müller dem Tröster Gerson für Luther gibt [2]), zweifelhaft [3]).

2.) Von der Schule zur Zeit Luthers sprechen zwei Stellen (I 531, 24—532, 2 : 531, 30—532, 17 und II 146, 4—7 : 22—24), die wir aus dem Grunde gleich zusammen nehmen. Die zweite, zwar auch in Hs allgemein, aber doch viel konkreter als in Dr gehaltene Aussage, ist wertvoll als Bestätigung und Ergänzung der ersten. Diese erstere hat in Hs im Gegensatz zu Dr ein rein persönliches Gepräge. Luther spricht in ihr unzweideutig von seinen Schulerfahrungen.. Scheel hat versucht, die abfälligen Urteile, die Luther über die Schule seiner Zeit in seiner Sendschrift an die Ratsherrn ausspricht, als rein humanistisch-reformatorische Werturteile hinzustellen, von denen man kein geschichtlich treues Bild der Verhältnisse erwarten könne [4]). Unsere beiden Stellen setzen diese Ansicht ins Unrecht. Sie finden sich nicht in einer „ausgesprochenen Programmschrift“, sondern sind Erinnerungen, die Luther gelegentlich seiner Exegese unwillkürlich einfallen. Und in der ersteren, die er bei der Erklärung des paedagogus lex (Gal. 3, 24) erwähnt, spricht er so deutlich wie nur möglich von seinem eigenen Erlebnis (perveni). Inhaltlich bleiben unsere Stellen nicht irgendwie wesentlich hinter den Angaben des Sendschreibens zurück [5]). Auch sie klagen über unzweckmäßig strenge Zucht und äußerst mangelhafte Übermittlung von

---

1) Werdegang, S. 81. 2) Ebenda S. 76 ff.

3) Vgl. auch TR. II, Nr. 2457 a, S. 468, 12 und dazu Holl, Aufsätze 2 u. 3, S. 28, Anm. 2.

4) Scheel I, 36 ff.

5) WA. 15, S. 38, 16 ff.; 46, 6 ff.; 50, 12 ff.; 51, 13 ff.

Wissen. So ist also doch Joh. Müller „der verdiente Sammler der vorreformatorischen Schulordnungen" — trotz Scheel — im Recht, wenn er die Schilderung, die Luther vom Schulwesen seiner Zeit gibt, als historische Darstellung würdigt[1]).

3.) Wie tief die Gerichtspredigt einst auf Luther gewirkt hat, geht, ganz abgesehen davon, daß er es selbst betont, aus der Tatsache hervor, daß er immer wieder auf sie zurückkommt. Zwei charakteristische Stellen dieser Art sind in Hs erhalten, I 561, 7—10 : 562, 26—563, 18 und I 562, 8—11 : 563, 23—26; 564, 17 f. An der ersteren zeigt Hs mit aller Klarheit, daß Luther „immer" Christus voll Furcht als Richter betrachtet hat, und an der zweiten läßt sie uns deutlich sehen, warum er es getan hat: Christus war ihm der, der mit ihm zu rechten hatte, um seiner Versäumnisse willen, und von dem er deshalb zu Maria und den Heiligen floh. Daß das weder eine bewußte, noch eine unbewußte Verzeichnung der Christuspredigt seiner Zeit durch Luther bedeutet, hat Scheel[2]) Denifle[3]) gegenüber nachgewiesen. Freilich scheint sich Luther von sich aus in das Bild des Richters besonders versenkt zu haben. Dr ist in seinen „wortreichen" Parallelen viel unpersönlicher und unlebendiger.

4.) II 177, 1—6. Bei dieser in Hs im Unterschiede von Dr (178, 26—29) erhaltenen persönlichen Bemerkung ist zu beachten, daß Luther mit seinen starken und schroffen Ausdrücken (nausea und monstrum) nicht eine geschichtliche Würdigung des Mönchtums geben will, sondern selbst sagt, daß er sein scharfes Urteil als evangelischer Christ (visibili oculo) fällt. Er gibt hiermit seinen Biographen und Kritikern für das Verständnis vieler seiner Aussagen über den Mönchsstand den Maßstab[4]) in die Hand, der freilich zumeist weder von den einen, noch von den anderen beachtet worden ist. Uns ist es wertvoll zu sehen, daß sich Luther des Werturteils in seiner Darstellung der Zustände bewußt war.

1) Joh. Müller, Luthers reformatorische Verdienste in Kirche und Schule², 1883, S. 14.

2) I, S. 20 f. 3) I, 1, S. 400 ff. — Zur Sache s. noch hernach S. 59.

4) Auf ihn hat Scheel, wohl ohne unsere Stelle zu kennen, jedenfalls ohne sie zu nennen, aufmerksam gemacht (II, S. 111).

c) Hier ist nun auch der Ort, einige Bemerkungen Luthers zu notieren, die er nach Hs über Männer geäußert hat, die ihn auf seinem Werdegang beeinflußt haben, und die Dr nicht wiedergibt.

1.) Hs I 461, 6—10: ein Wort über Skotus. Dieser ist zwar vorher in Hs und Dr erwähnt (461, 3 : 20), aber dieser Satz mit seinen starken Ausdrücken (ideo Scotus cum suo figmento est insanus) steht nur in Hs. Ihm gegenüber wird man nicht gut mit Scheel[1]) sagen können, daß Luther einem Skotus „dauernd seine Achtung bezeugt" habe.

2.) Hs I 520, 3: ein kurzes Zitat aus Tauler. Dies zeigt, verbunden mit der Tatsache, daß Luther im selben Jahre die „Theologie deutsch" zum dritten Male herausgab[2]), daß ihm noch 1531 die Mystik wertvoll war.

3.) Weiter kann auf die Stelle Hs I 226, 7 verwiesen werden, in Luther nach Kruziger Occam als seinen praeceptor bezeichnet hat. Bildet dieser Ausdruck[3]) auch keinen Beleg für Luthers vielberufenen „Occamismus", da Luther im Zusammenhang sich gerade in Widerspruch zu Occam setzt, so hätte Luther anderseits Occam doch auch nicht seinen Lehrer genannt, wenn er, wie Stange will[4]), der „Schule Occams" gar nichts zu verdanken gehabt hätte.

III. Außer den persönlichen Stellen in Hs, die Dr ganz oder zu wichtigen Teilen übergangen hat[5]), nannten wir oben andere, die durch Erweiterungen in Dr entstellt worden sind. Mehrere von diesen haben insofern besondere Bedeutung, als gerade sie von Denifle und Grisar[6]) für ihre Kritik Luthers in Anspruch

1) II, S. 191.

2) Otto, Das Heilige[8] 1922, S. 306.

3) Er ist hier zweifellos ernst gemeint; aber vgl. über den scherzhaften oder spöttischen Charakter ähnlicher Ausdrücke Luthers Holl, Aufsätze, [2 u. 3] S. 49, Anm. 2.

4) Stange, Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens, N. k. Z. XI, 1900, S. 574. 580.

5) Es bleibe nicht unerwähnt, daß Dr gelegentlich von sich aus gegen Hs persönliche Bemerkungen Luthers einschaltet. Sie bieten sachlich nichts Falsches, aber auch nichts Neues, vgl. z. B. Dr I, 89, 14 ff.

6) Den großen Galaterkommentar von 1535 hat Denifle neben der „Kleinen Antwort auff H. Georgens nehestes Buch" von 1533 ganz besonders bevor-

genommen worden sind[1]); aber auch die übrigen bieten des Interessanten genug.

1.) Hs I 63, 6—9 : 19—22. Hier muß die Erweiterung der Worte in Hs olim cum essem novus Theologus durch et Doctor als eine irrtümliche Auffüllung erscheinen. Denn doctor ist nicht dasselbe wie novus theologus.

Als „junger Theologe“ konnte der magister artium Luther schon als Scholar der Theologie gelten, spätestens aber, als er mit dem baccalareus biblicus den ersten theologischen Grad erreicht hatte, drei Jahre ehe er doctor wurde[2]). Als doctor aber hatte er die höchste Staffel innerhalb der Theologie erklommen und war kein „Neuling“ mehr. Dazu kommt, daß D. Luther das hier angeführte Urteil über Paulus höchst wahrscheinlich nicht mehr hatte. Der „junge Theologe“ mochte es nicht begreifen, daß Paulus seine Berufung zum ministerium verbi so hoch rühmt, der doctor konnte und mußte wissen, daß es um dies Amt „ein gros Ding were“. Denn ihm war bekannt, daß keiner seiner Ordensbrüder und sei es auch nur vor der Klostergemeinde, die Kanzel besteigen durfte ohne die ausdrückliche Erlaubnis des Generalvikars[3]); darum wird auch die Tischrede[4]) recht haben, nach der er sich gegen die Übernahme dieses wichtigen Amtes heftig gesträubt hat.

So sprechen äußere und innere Gründe gegen den Zusatz des „wortreichen“ Dr. Wie ist aber dann der Bearbeiter auf ihn verfallen? Mit Gewißheit wird sich das nicht ausmachen lassen, doch dürfte folgende Erwägung vielleicht das Richtige treffen. 1537 hat sich Luther dahin geäußert, daß er, als er Doktor wurde, den Heilsweg des Evangeliums nicht gekannt habe[5]). Das hat er ver-

---

zugt, denn was er enthält, hat Luther ja „vor der kritiklosen Jugend“ vorgetragen (I 2, S. 429), und Grisar urteilt, daß „in den Darlegungen zu dem Brief an die Galater“ „der Widerspruch gegen die katholische Lehre ... auf eine Spitze, die ins Paradoxe umbiegt, hinausgetrieben wird“, I 249.

1) Auf mehrere von ihnen hat schon Scheel, Bd. II, gelegentlich hingewiesen.

2) Vgl. z. B. Köstlin-Kawerau I, S. 53. 85.

3) Vgl. Scheel II, S. 308.

4) TR. III, Nr. 3143 b, S. 188, 14 ff.

5) WA. 45, 86, Z. 18.

mutlich öfter auch früher schon ausgesprochen und aus einer solchen Äußerung ist der doctor neben den novus theologus an unsere Stelle geraten, wo er nichts zu suchen hat[1]). Bemerkenswert bleibt aber, daß der im Autoritätsglauben des Occamismus aufwachsende Luther sich nicht gescheut hat, Paulus zu tadeln, wo er ihn nicht verstand; und daß ihm dieser innere Widerspruch gegen Paulus an dieser Stelle wieder ins Gedächtnis kam, als er 1531 über sie las, zeigt, wie sehr er ihn beschäftigt haben muß.

2.) Hs I 134, 2—4 : 20—25 : CDE (S. 135 zu Z. 24) und I 137, 7—9 : 25 f. Denifle[2]) hat Luther vorgeworfen, er habe „unbesonnen" ja „verdammlich" gehandelt, wenn er trotz der gebotenen „Diskretion" die Kräfte seines Körpers ruiniert habe, wie er zu behaupten pflege. Unsere beiden Stellen zeigen dem gegenüber, wie das Bild des infolge des Mönchtums körperlich erschöpften Luthers entstanden ist. Die zweite Generation hat es in Erweiterung lutherischer Aussagen geschaffen[3]). Denn nicht Hs sondern erst Dr spricht von incommodum corporis et sanitatis und CDE vergröbern die Aussage noch. Die zweite Stelle beweist, daß die Zusätze der ersteren nicht etwa zufälliger sondern systematischer Art sind[4]). Bestehen bleibt aber auch nach Hs, daß Luther über-

1) In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß Dr noch zweimal Luther von seinem Doktorat sprechen läßt, wo er sich nach Hs gar nicht persönlich genannt bzw. lediglich als praedicator bezeichnet hat (I 611, 16 vgl. 10 und 321, 28 vgl. 7). Es ergibt sich hieraus, daß die von H. Steinlein (Luthers Doktorat 1912) in den Lutherschriften der dreißiger Jahre beobachtete und wohl auch im ganzen auf Luther zurückgehende häufigere Erwähnung des Doktorats (z. B. ist die von Steinlein, S. 80, zitierte Stelle aus unserem Kommentar I 59, 31 durch Hs Z. 13 belegt) nicht überall auf Luthers Konto gesetzt werden kann.

2) I 1, S. 382.

3) Die bekannte, von Luther stammende Bemerkung in der „Kleinen Antwort" sagt nicht, daß sein Körper im Kloster Schaden genommen habe, sondern nur, daß er sich „zu tod gemartert" „hätte", „wo es länger gewährt hätte" WA. 38, S. 143, Z. 28; auch demgegenüber bedeutet Dr eine Entstellung.

4) Mit alledem soll natürlich nicht geleugnet werden, daß Luthers Körper infolge der Anstrengung des Klosterlebens an Widerstandskraft verloren hat (vgl. A. V. Müller, Werdegang, S. 27 ff.), aber wir sehen doch deutlich, daß erst andere ihn 1531 von derartigen körperlichen Schäden reden lassen.

zeugt ist, im Kloster Schädigungen seines Nervenlebens [1]) erlitten zu haben [2]).

3.) Als einen regelrechten Streit um des Kaisers Bart erweist sich auf Grund von Hs I 137, 3—5 eine wissenschaftliche Kontroverse zwischen Grisar und G. Kawerau über das Verständnis der Stelle des Galaterkommentars 137, 18—22.

Grisar, geleitet von dem Bestreben Luther als Sünder wider das sechste Gebot hinzustellen, hatte die Beweiskraft von Dr durch die Bemerkung entkräften wollen, die Stelle sei „durchaus eine jener im Alter ihm geläufigen verzerrten Schilderungen seines Ordensstandes" [3]); der Hinweis Luthers auf Keuschheit, Gehorsam und Armut habe nur die Bedeutung von „ich war meinem Stande nach ein Ordensmann" [4]). Diese Erklärung hat G. Kawerau im Hinblick auf den ganzen Zusammenhang ihm mit Recht als sinnlos zu erweisen versucht [5]).

Die Einsicht in Hs lehrt uns nun aber, daß ein Streit über die Exegese dieser Stelle gegenstandslos ist; denn ihr an das Mönchsgelübde gemahnender Wortlaut geht gar nicht auf Luther zurück und auf Grund von Hs kann niemand auf den Gedanken kommen, Luther habe nur sagen wollen: „In monachatu war ich meinem Stande nach ein Ordensmann [6])." Er spricht es vielmehr mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus: vixi castus und nur Böswilligkeit kann ihm solcher bestimmten Äußerung gegenüber Tatsünden in sexualibus andichten [7]).

---

1) Das doppelte insaniam ist zweifellos ein Schreibfehler Rörers.

2) Zu der Bemerkung Hs 134, 4 non quaesivi praebendas bietet ein von Degering entdeckter und veröffentlichter Brief Luthers an seinen Lehrer in Eisenach vom 27. April 1507 eine authentische Parallele (Aus Luthers Frühzeit, Zentralblatt für Bibliothekswesen 1916, Nr. 16).

3) Bd. III, S. 1005.

4) Ebenda und Bd. I, S. 460, Anm. 1.

5) Luther in kath. Beleuchtung, Glossen zu H. Grisars Luther, Schr. V. f. Ref.-Gesch., Nr. 105, 1911, S. 20.

6) Vgl. Scheel II, 369, Anm. 118.

7) Übrigens hat Grisar bei der nach Kaweraus Entgegnung vorgenommenen Bearbeitung des III. Bandes (III 1005) Hs gekannt, wie sein Zitat III 681, Anm. 9 beweist!

Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß Dr steigernd aus dem non-semel der Hs ein quotidie macht, und daß erst Dr den pharisäischen Blick auf die ceteri homines, raptores, injusti, adulteri eingefügt hat. Auch in diesen Kleinigkeiten erweist sich der Bearbeiter als ein wenig getreuer Sachwalter des geistigen Eigentums Luthers.

4.) Dr I 138, 11—15 enthält die starke Behauptung, daß Luther schon den Gedanken an Huß für verbrecherisch und gottlos gehalten habe, während Hs Z. 1 f. nur davon spricht, daß er durch seine Zustimmung die Verbrennung von Huß unterstützt haben würde. Wir erkennen hier wieder, wie die zweite Generation Lutherische Aussprüche vergröbert und damit sein Bild verzeichnet hat.

5.) Neben dem gegen Luther erhobenen Vorwurf des Ungehorsams (Nr. 2) und der Unkeuschheit (Nr. 3) steht bei Denifle der des „haarsträubenden“ Betruges. Wieder sind wir durch Hs in der Lage, ihn an einem heiß umstrittenen Punkt völlig zu widerlegen. Denifle empört sich darüber, daß Luther im Galaterkommentar I 263, 33 bis 265, 12 eine von ihm erfundene Forma absolutionis monasticae zitiere, „bloß um zu erweisen, daß die Mönche nur durch ihre Werke von den Sünden absolviert werden wollten“ [1]). Vergleicht man jedoch die von Denifle angezogene Stelle mit der Parallele in Hs 264, 1—265, 1, so zeigt sich unzweideutig, daß die Luther von Denifle zum Vorwurf gemachte Absolutionsformel [2]) gar nicht von ihm erwähnt worden ist. Rörer hat sie sich in seinem Kollegheft am unteren Rande der Seite zu dieser Stelle notiert und hat sie, wie er in Dr 264, 25 ausdrücklich erwähnt, „hinzugeschrieben“. Hiermit ist nicht nur Denifles Angriff auf Luther hinfällig geworden, sondern auch die Verteidigung Luthers, die um dieser Sache willen neben anderen [3]) A. V. Müller [4]) übernommen hat, ihres Objekts ledig.

---

1) Denifle I, 1, S. 319 ff.

2) Auch Köstlin-Kawerau führt (I, 64) ihre Mitteilung auf Luther zurück, wie übrigens auch die oben S. 56, Nr. 2 angeführte Bemerkung der 2. Auflage über die körperlichen Schädigungen Luthers durch die Klostermarter (I, 55).

3) Scheel II, 380, Anm. 152, weist noch auf G. Kawerau, Deutsch-ev. Blätter, N. F. 4, S. 530 ff. und W. Köhler, Luther u. die Lüge, S. 26 f. 207 hin.

4) Quellen, S. 50 ff.

6.) In unmittelbarem Zusammenhang mit dem eben besprochenen Abschnitt findet sich ein weiterer, der abermals zeigt, zu welchen Verdunklungen und Entstellungen des ursprünglichen Sinns die Erweiterungen von Hs durch die Bearbeiter geführt haben: I 265, 1—3 : 17—22.

Niemand wird imstande sein gegen die Richtigkeit der Lutherischen Ausführungen, wie sie Hs wiedergibt, das Geringste einzuwenden. „Die Beschwerlichkeiten des Ordenslebens" sollten tatsächlich eine absolutio in vitam aeternam sein [1]. Erst Dr kann zu Mißverständnissen und Mißdeutungen Anlaß geben. Denn er redet von einer compensatio pro peccatis und erweckt dadurch den Anschein, als hätte Luther die Vergebung der Sünden, die allein das Bußsakrament bewirken konnte, durch seine Klostermühsale erringen wollen [2]. Die Ausführung A. V. Müllers über die Versöhnung des Richters durch die Beobachtung der Ordensregel, die er zu unserer Stelle Denifle gegenüber gibt [3], ist — wie schon Scheel (II 382, Anm. 159) mit Recht bemerkt hat — durch den Nachweis, daß Luther gar nicht von ihr gesprochen hat, überflüssig geworden. Richtig bleibt freilich, daß Christus für Luther der Richter gewesen ist (Dr Z. 17f.); sagt er es an unserer Stelle der Hs auch nicht direkt, so geht aus ihr doch hervor, daß die gravamina ordinis Luther vor Jesus Christus Geltung verschaffen sollten, d. h. aber, daß Luther in Christus den gesehen hat, der mit den Menschen nach der Genugtuungsordnung handelt [4].

7.) Schließlich sei noch erwähnt, daß Dr II 92, 13 in den Text einschaltet: tentabam multa; confitebar quotidie etc., ohne daß sich dafür in Hs ein Anhalt fände. Diese Behauptung, daß Luther täglich, d. h. aber ganz ungewöhnlich oft [5]) gebeichtet habe, fällt

1) A. V. Müller, Quellen, S. 19. 52f.

2) Es sei noch bemerkt, daß Dr wiederholt in dieser schiefen, ja geradezu falschen Weise von der observatio regulae spricht (326, 26f.; 608, 30—609, 8; 685, 22ff.; II 180, 13f.) und zwar jedesmal gegen Hs. Es handelt sich also bei der hier vorliegenden Entstellung der Aussagen Luthers nicht um ein vereinzeltes Versehen.

3) Quellen, S. 55. 4) Vgl. hierzu oben S. 53, Nr. 3.

5) Die Ordensregel gebot mindestens einmal wöchentlich zu beichten Köstlin-Kawerau I, 63).

also auch nicht dem Reformator, sondern dem Bearbeiter seiner Vorlesung zur Last[1]).

Damit dürften die wichtigsten Entstellungen persönlicher Bemerkungen der Hs durch Dr hervorgehoben worden sein[2]).

Als Ergebnis der in diesem 1. Abschnitt angestellten Untersuchung läßt sich noch einmal kurz sagen: Dr hat gegenüber Hs stark an Wert verloren, da in ihm persönliche Bemerkungen Luthers teils fehlen, teils durch Erweiterungen entstellt worden sind. Die persönlichen Bemerkungen in Hs sind uns eine wertvolle Hilfe in der Verteidigung Luthers gegen Angriffe tendenziöser Kritik, aber sie berichtigen, ergänzen und vertiefen auch unsere Kenntnis von ihm, besonders soweit seine vorreformatorische Lebenszeit in Frage kommt.

2. Abschnitt

Die zeitgeschichtlichen Beziehungen

Luther hat in der Galatervorlesung von 1531 nach dem Zeugnis von Hs nicht nur vieles aus seinem eigenen Erleben erzählt, sondern hat sich auch oft bald mehr, bald weniger ausführlich über seine Freunde und Gegner geäußert. Diese Bemerkungen, die wir unter dem Gesichtspunkt der zeitgeschichtlichen Beziehungen zusammenfassen wollen, haben bei der Bearbeitung von Hs zu Dr ein ganz ähnliches Schicksal erfahren, wie jene ersten Luther selbst betreffenden.

I. Viermal ist Staupitz in Hs erwähnt: 1) I 131, 3—4:21 bis 25 vgl. CDE zu Z. 23; 2) 205, 3—7:17—19. 23f.; 3) II

1) Holl zitierte diese Worte noch Aufsätze, S. 20, Anm. 1, als Aussage Luthers. In der 2. und 3. Aufl. S. 23 sind sie gestrichen, aber im Text ist die Angabe „er beichtet täglich" stehen geblieben.

2) Anmerkungsweise kann noch darauf hingewiesen werden, daß auch das certo statuere in Luthers „späterem Hauptwerke", auf das Denifle bei der Kritik der Heilsgewißheitslehre Luthers als „hellem Pelagianismus" großen Wert legt (I, 2, S. 733 bei und mit Anm. 2 und 3; S. 734 bei und mit Anm. 1 und 2), und das natürlich auch Grisar zitiert (I 250f.), sich nicht in Hs, sondern nur in Dr findet (S. 574—578). Doch setzt schon der Kontext in Dr die Schlüsse, die Denifle auf den von ihm angeführten aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen aufbaut, ins Unrecht.

92, 4—6 : 19. 24—29; 4) II 144, 8f. Von diesen Stellen sind die drei ersten im ganzen[1]) treu in Dr erhalten, die vierte fehlt in ihm. Der Wert von Hs liegt hier also vor allem darin, daß sie Dr bestätigt und damit unsere Kenntnis des Verhältnisses zwischen Luther und Staupitz, über das uns nicht allzu viele zuverlässige Nachrichten zu Gebote stehen[2]), in wünschenswerter Weise bereichert. Wir sehen, daß sich Luther immer wieder (besonders Nr. 3[3]), aber auch Nr. 1 und 2) durch Staupitz von seinen Werken auf Gott hingewiesen gesehen hat, der gnädig ist nach seinem Willen[4]). Hieraus ergibt sich aber, daß Scheel im Unrecht ist, wenn er sagt, daß Staupitzens Erstlingsschrift sich nichts entnehmen lasse, was „auf den späteren Seelsorger Luthers hinweisen könnte“[5]). Denn schon diese Schrift führt u. a. die uns in den Staupitzstellen der Hs entgegentretenden Gedanken aus[6]).

Im einzelnen sei noch bemerkt, daß Luther Nr. 3 nur zu einer Zeit als Trost empfunden haben kann, als er noch nicht in Prädestinationsskrupeln stand. Denn in ihnen hätte dieses Wort für ihn ge-

1) Nur I 131, 23 identifiziert Dr fälschlich Staupitz mit Luthers Lehre, CDE stellt das wieder richtig.

2) Köstlin-Kawerau I, 68. 71, Anm. 1.

3) Freitag zur Stelle deutet „ein gnedig stund“ als Sterbestunde. Dies widerrät jedoch schon das „gnedig sein“ neben der „gnedigen stund“. Dazu kommt, daß eine von Scheel II, 206 bei anderer Gelegenheit aber im gleichen Sinn zitierte Tischrede bei sonst wörtlicher Übereinstimmung mit Hs nicht die geringste Beziehung auf die Sterbestunde enthält: TR. IV, Nr. 4868, S. 563, 15. Anderseits wird freilich auch die Zuverlässigkeit dieser durch Mathesius überlieferten Tischrede durch unsere Stelle aus Hs bezeugt.

4) Luther führt diesen Gedanken nur auf Staupitz zurück und erwähnt nicht, daß er ihn etwa auch bei Gerson gefunden hätte, was er bei der Bedeutung, die er für ihn besaß, hätte tun müssen, wenn Gerson wirklich in dem Maße sein Tröster gewesen wäre, wie es A. V. Müller, Werdegang, S. 77 ff. (vgl. oben S. 52) darstellt, denn Gerson hat sich nach A. V. Müller (S. 81) gelegentlich in De consolatione theologiae in einer mit unserem Staupitzwort fast wörtlich übereinstimmenden Weise ausgesprochen. Diese Tatsache kann übrigens auch ein Hinweis darauf sein, von welcher Seite Staupitz beeinflußt war; vgl. DG. S. 611.

5) II 193.

6) Kolde, Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann v. Staupitz 1879, S. 219.

radezu niederschmetternd wirken müssen. Wir werden damit in die Anfänge seines Klosterlebens gewiesen. Denn spätestens 1506/07 ist er mit den Gedanken und Schwierigkeiten der Prädestinationslehre eingehender bekannt geworden [1]). Und diese haben ihm in der Folge seiner bisherigen Skrupel neue Anfechtungen bereitet [2]). Wir müssen also schon während Luthers erstem Erfurter Aufenthalt ein für ihn eindrucksvolles seelsorgerliches Gespräch zwischen Staupitz und ihm voraussetzen, und da dieses zeitlich, wie A. V. Müller Scheel gegenüber nachgewiesen hat [3]), sehr wohl möglich ist, hindert uns nichts, es auf Grund unseres Wortes aus Hs auch anzunehmen [4]).

Bei Nr. 4 läßt Freitag die Rede, an die Luther sich hier erinnert hat, Staupitz „bei Einführung eines Wittenberger Priors" gehalten haben. Da Hs keinerlei nähere Angaben macht, darf man aber wohl noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, daß sie Staupitz 1512 bei der Einführung Luthers in sein Subpriorat [5]) gesprochen hat. Da gleichzeitig Wenzelslaus Link im Priorat von Wittenberg bestätigt wurde [6]), würde sich bei dieser Annahme auch

1) Scheel II, 149, vgl. auch die von Holl, Aufsätze, S. 161, Anm. 2 erstmalig angezogene Stelle WA. 8, S. 45, 22 ff., [2 u. 3] S. 191, Anm. 2.

2) Vgl. WA. 5, 622, Z. 20 f. Gerade auch diese Stelle, in der die Dämonen geschildert werden, wie sie die Seele, indem sie ihr vorhalten, daß Gott nur errettet, wen er will, vollends in die tiefste Verzweiflung stoßen, zeigt, wie undenkbar es ist, daß das in Hs mitgeteilte Staupitzwort Luther in der Zeit seiner Prädestinationsskrupel trösten konnte.

3) Müller macht es Werdegang, S. 14. 37, sehr wahrscheinlich, daß die Einkleidung Luthers seiner Meldung im Kloster alsbald folgte und die Profeß am Jahrestage des Eintrittes stattfand. Somit bleibt für einen Besuch Staupitzens in Erfurt zwischen Profeß Luthers und Beginn der Reise Staupitzens nach Italien (Herbst 1506, vgl. Scheel II, 32) genügend Zeit zu einem Verkehr zwischen beiden Männern, mag man auch nicht mit A. V. Müller Luthers Profeß ausnahmsweise früh auf Ende 1505 ansetzen (S. 39). Zudem bleibt es trotz Scheel (II, S 32) immer noch möglich, daß sich Staupitz auch schon für den Novizen Luther interessiert hat.

4) Noch 1910 hielt es Scheel selbst für das Wahrscheinlichste (Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief, Schr. V. f. Ref.-Gesch., S. 103. 124).

5) Scheel II, S. 306.

6) Kolde a. a. O., S. 242 f. 356 bei und mit Anm. 4.

der Plural, den Staupitz hier in der Anrede gebraucht, gut erklären.

II. Bietet, wie aus diesen Ausführungen hervorgeht, ein Vergleich der Staupitzstellen in Hs und Dr im ganzen eine Bestätigung der Darstellung des Kommentars, so sind die Abweichungen in der Wiedergabe der Bemerkungen Luthers über seine Gegner wieder umfangreicher.

a) Immer wieder hat sich Luther in seiner Galatervorlesung gegen Karlstadt und Münzer, Zwingli und Ökolampad gewandt; Dr hat mit ganz wenigen Ausnahmen, die sich auch als solche zu erkennen geben, die Namen dieser Männer gestrichen und die konkreten Bemerkungen über sie verallgemeinert.

Wir beginnen mit einigen Beispielen Karlstadt[1]) betreffend.

Hs I 623, 2—8 mit Anm. zu 2 ff. und zu 4 wäre es auch ohne den Hinweis Kruzigers nach Hs deutlich, daß Luther hier vor allem Karlstadt im Auge gehabt hat, denn dieser trug den genannten grauen Rock[2]). Wir sehen, daß Luther immer noch wie in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten" von der Überschätzung kirchlicher Äußerlichkeiten seitens Karlstadt überzeugt ist[3]). Dr läßt die ganze, „die Schwärmer" nicht zutreffend[4]) charakterisierende Bemerkung beiseite; freilich gewiß nicht, weil der Bearbeiter — vermutlich Rörer — von ihrer historischen Unzulänglichkeit überzeugt oder Karlstadt günstig gesonnen war. Denn Rörer hat bei anderer Gelegenheit auch ein schlichtes von Lang ausgesprochenes Lob Karlstadts gestrichen[5]). Ebenfalls fortgefallen ist: II 150, 4.

Verändert sind unter anderem 118, 8 f. (vgl. Anm. dazu): 26; 683 8 f.: 30—33; II 76, 7—9 : 77, 16—18. An der letzteren Stelle ist die in Hs offenbar vorliegende Anspielung Luthers auf Karlstadts wenig bekannten Traktat „Anzeig etlicher Hauptartikel Christlicher Lehre[6])" in Dr verwischt.

1) Einmal I 105, 22 f. bietet Dr über Hs hinaus eine Anspielung auf Karlstadt, allerdings ohne seinen Namen zu nennen.

2) WA. 18, S. 64, 6 u. ö.

3) Vgl. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt 1905, II, 266 f.

4) Ebenda S. 294 f. 5) Ebenda S. 521. 6) Ebenda S. 295.

b) Ist schon in den bisher angezogenen Stellen gelegentlich Münzer neben Karlstadt genannt worden — Luther hat den zwischen beiden bestehenden Unterschied[1]) offenbar nicht der Beachtung für wert gehalten —, so bietet Hs seinen Namen noch an einer Reihe anderer Stellen, an denen ihn Dr ebenfalls durch allgemeine Bezeichnungen ersetzt hat, so z. B. I 263, 6—8 : 20. Nur in gewissem Sinn gehört hierher I 605, 6—8 : 22—25. Denn der Satz Lutherus nihil de cruce erinnert zwar an Münzers — übrigens nicht wirklich berechtigten[2]) — Vorwurf, daß sich die Wittenberger mit dem Kreuze Christi das eigene Kreuz ersparten[3]), und legt die Vermutung nahe, daß Luther bei dem „Anabaptist" speziell Münzer vorgeschwebt habe. Aber die gleichzeitige Erwähnung asketischer Forderungen der Gegner zeigt, daß Hs nicht die genuine Kreuzeslehre Münzers, sondern ihre Verunstaltung durch von ihm beeinflußte Schwärmer im Auge hat[4]).

Das tragische Ende Münzers als göttliche Strafe betrachtet die Stelle Hs II 78, 3, in deren Parallele Dr Z. 10 der Name Münzers fehlt.

c) Hat Dr durch die aufgezeigten Verallgemeinerungen und Kürzungen der zeitgeschichtlichen Beziehungen gegenüber Hs zweifellos an Wert verloren, so haben ihm die Veränderungen der Aussagen über Zwingli und Ökolampad sogar ein anderes Gepräge gegeben.

Der in zahlreichen Stellen von Hs (I 258, 2 f. ohne Parallele in Dr; 316, 5 f. : 26 f. : CDE; 319, 12 f. : 26; 323, 2 f. : 20—23; 590, 5—8 : 27—34; II 45, 3—8 ohne Parallele in Dr; 127, 2—7 : 17—21; 134, 1—9 : 14—16) zum Teil mit scharfen Worten ausgesprochene speziell gegen Zwingli und die Zwinglianer gerichtete Gegensatz ist in Dr durch Weglassung der Namen oder

---

1) Barge I, S. 405; II, S. 15. 114 ff.; vgl. aber auch Holl, Aufsätze, ² u. ³, S. 345 bei Anm. 3.

2) Auch Luther kennt das Kreuz als eins der wichtigsten Stücke des Christenlebens, z. B. WA. 50, S. 641, 35—643, 5; in Hs vgl. I 634, 5; 676, 2; II 53, 8; 129, 10 u. ö.; vgl. auch schon Conf. Aug., J. T. Müller, S. 57, 31 f.

3) Karl Müller, Kirchengeschichte II, 1, 1911, S. 310 f.

4) Vgl. Holl, Aufsätze, ² u. ³ S. 428. 433 f. 435.

der ganzen Stellen verwischt. Denn als Gegner erscheinen nunmehr die Schwärmer, die spiritus phanatici, schlechthin, unter denen sich der Leser verschiedene Richtungen denken kann: Karlstadt, Münzer, die Zwickauer und die Täufer [1]). Dieser tatsächlichen Veränderung der Kampfesfront liegt offenbar eine bestimmte Absicht zugrunde. Das zeigt schon der Umstand, daß die 2. Auflage diese Veränderung dort konsequent durchgeführt hat, wo die erste sie versehentlich noch unterlassen hatte: 248, 14 : 249, 10: CDE [2]). Dazu kommt, daß, wie hier der Gegensatz gegen die Zwinglischen zweifellos abgeschwächt ist, der gegen die Schwärmer anderseits nicht selten unterstrichen worden ist. Sei es, daß Dr in Aufzählungen der Gegner die sectarii gegen Hs noch hinzufügt, wie z. B. I 603, 25 : 8, sei es, daß er Ausfälle gegen sie frei von sich aus beisteuert: I 53, 21—24; 267, 29ff.; 528, 26ff.; II 9, 16ff.; 110, 25ff. u. ö.

Wie ist diese Tendenz zu erklären? Man kann darauf hinweisen, daß sich die Zeitverhältnisse zwischen der Vorlesung und der Herausgabe des Kommentars verändert haben. Jene ist 1531,

1) Auf Grund von Dr, aber nie auf Grund von Hs war der Brief Bucers an Bullinger mit seiner vermittelnden Deutung des im Galaterkommentar verwendeten Wortes sacramentarii möglich (WA. 40, I S. 2).

2) Freitag bemerkt zu dieser Stelle: „Vielleicht sind die Zwinglianer auf einen Wink Bucers hin in der 2. Auflage fortgelassen worden (vgl. WA. 40, I S. 1f.). Hatte Kruziger dabei seine Hand im Spiel?“ (Vgl. WA. 40, I S. 2 am Ende.) Diese Einflüsse auf die Bearbeiter von Dr waren, wie der im Text vorgeführte Sachverhalt zeigt, nicht nötig, um das hier in Dr vorliegende Versehen zu berichtigen. Menius, der Übersetzer von Dr, hat: „alle Papisten, Wiederteuffer sampt allen anderen so da ...“; er hat also ebenfalls die Cingliani fortgelassen, jedoch nicht, weil er sich hier nach der zweiten Auflage gerichtet hätte, wie Freitag zur Stelle behauptet, die ja die „Wiederteuffer“ gar nicht erwähnt, sondern wohl aus demselben Grunde, aus dem sie auch sonst in Dr fehlen (über diesen Grund s. weiter unten im Text). Überhaupt bestimmt Freitag das Verhältnis der Übersetzung des Menius zu den lateinischen Ausgaben des Kommentars unrichtig, wenn er S. 242 urteilt, Menius habe bis dahin die erste Ausgabe zugrunde gelegt, weiterhin dann die zweite. Richtig ist nur, daß für S. 242 die erste Ausgabe die Grundlage gebildet hat, aber dasselbe gilt auch noch für S. 249 — wie eben gezeigt —, während anderseits schon auf S. 170/171 die 2. Auflage berücksichtigt ist; denn Menius bietet entsprechend CDE das Zitat Dr 170, 28—171, 14 nicht.

d. h. zwei Jahre nach den gescheiterten Marburger Verhandlungen, gehalten worden, während der Dr-Text 1535 der Wittenberger Konkordie (1536) zeitlich näher steht als Luthers Vorlesung und den Marburger Tagen. Anderseits nimmt das Täufertum seit 1530 bis 1531 überall zu [1]) und eilt der Katastrophe von Münster entgegen.

Zu dieser Einwirkung der Zeitverhältnisse auf die Bearbeiter des Dr [2]) sind offenbar aber auch noch Einflüsse persönlicher Art getreten. Von den Wittenbergern ist es Melanchthon gewesen, der mit einem starken Widerwillen gegen die „fanatici spiritus", „unter denen er zuerst die Wiedertäufer verstand" [3]), eine gewisse Hinneigung zu den Schweizern verband. Ökolampad speziell hat Melanchthon in seiner Jünglingszeit wie einen Vater verehrt [4]) und hat noch nach dem Marburger Gespräch den Briefwechsel mit ihm fortgesetzt [5]). Seit 1531 aber scheint er an der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl, wie sie Luther verstand, irre geworden zu sein [6]), enthält doch auch schon die Conf. Aug. in Art. 10 ein „beinahe höfliches Mißbilligungsvotum gegen die andersdenkenden Anhänger Zwinglis" [7]).

Die Haltung von Dr entspricht also durchaus der Stellungnahme Melanchthons in den fraglichen Jahren. Rörer und Kruziger aber, seine beiden Bearbeiter, haben stark unter Melanchthons Einfluß gestanden. Insbesondere war Kruziger Melanchthons nächster Genosse in Wittenberg [8]). Aber auch Rörer hat sich bei seiner Bearbeitung des Galaterkommentars willig melanchthonischen Gedanken geöffnet; das beweisen schon die Hinweise auf Werke Melanchthons [9]), die sich in Hs ebenso häufig finden wie die auf

---

1) Müller, KG. II 1, S. 390

2) An Spuren einer Berücksichtigung der seit der Vorlesung veränderten Zeitverhältnisse fehlt es auch sonst nicht ganz in Dr; man kann gelegentlich beobachten, wie aus Gegenwart (530, 12) Vergangenheit (527, 34) und Geschichte (CDE zu 527, 35) wird; vgl. auch Hs I 103, 2 mit Dr Z. 15.

3) O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908, S. 278, vgl. Ellinger, Philipp Melanchthon, 1902, S. 214.

4) Ritschl I, 279 nach Anm. 4. 5) Ebenda bei Anm. 6.

6) Ritschl I, 280f., vgl. Ellinger, S. 330ff.

7) Ritschl I, 284. 8) Ritschl I, 341, Ellinger, S. 347f.

9) I 331 = 691. 384. 408. 643; II 82. 125.

Werke Luthers[1]). Somit dürfen wir also bereits[2]) in der Abschwächung des Gegensatzes gegen die Zwinglianer und in der Verschärfung der Polemik gegen die Schwärmer eine Einwirkung von Melanchthons Geist auf den großen Galaterkommentar erkennen[3]).

d) Auf diesen Einfluß haben wir es auch zurückzuführen, daß der Name des Erasmus in Dr fast ständig fehlt, so Hs I 258, 3; 361, 11 cf. 362, 13; 432, 9; II 134, 2 u. ö. (An der Stelle I 259, 30 cf. 8 ist er stehen geblieben, versehentlich, wie ein Blick in CDE zeigt.) Denn seit 1528 war Melanchthon dem gefeierten Humanisten wieder näher getreten[4]) und hat ihm 1532 auch seinen Römerbriefkommentar zugesandt[5]), während Luther gerade in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre Erasmus besonders schroff gegenüberstand[6]).

III. Schließlich sei auch der zahlreichen Entschuldigungsstellen gedacht, die die Bearbeiter des Dr von sich aus hinzugefügt haben, d. h. Stellen, in denen die Schuld an den Wirren und Aufständen der Zeit den Gegnern der Evangelischen zugesprochen wird und durch die Dr an Kraft und Kampfesfreudigkeit Hs gegenüber verloren hat. Solche Stellen finden sich I 52, 24ff.; 111, 28ff.; 528, 24ff.; 645, 30ff.; 667, 13ff.; II 22, 11ff. Man darf wohl auch in diesen Hinzufügungen[7]) den Geist Melanchthons erkennen, der stets etwas ängstlichen Gemütes, allen Unruhen besonders abhold war und eine stark ausgeprägte Ordnungsliebe besaß[8]).

---

1) I 76. 81. 88 u. ö.

2) Weiteres Material unten im 3. Abschnitt.

3) Den Beziehungen Melanchthons zu Ökolampad entspricht es, wenn I 317, 5f.:19f. sein Name durch die Münzers und Zwinglis ersetzt wird — übrigens die einzige Stelle, an der Zwinglis Name in Dr und sogar auch in CDE stehen geblieben ist.

4) DG. 789 bei und mit Anm. 5, vgl. auch 845 bei Anm. 5.

5) Ellinger, S. 313f., vgl. auch S. 365f.

6) Köstlin-Kawerau II, 310ff.

7) Ganz fehlt derartiges freilich auch in Hs nicht, es beschränkt sich aber in ihr auf einige wenige Zeilen: I 676, 8—10 und II 59, 10.

8) Ritschl I 335 mit Anm. 1, dazu vgl. Loci communes 1535, Corpus Reformatorum (= CR) Bd. 21 ed. Bindseil 1854, S. 543f. 549f.

3. Abschnitt

Die theologischen Anschauungen

Der melanchthonische Einfluß auf Dr tritt, wenn wir uns nun den dogmatischen Aussagen zuwenden, noch deutlicher zutage als bisher. Von vornherein ist freilich zu betonen, daß Dr vielerorts die Theologie der Hs treu wiedergegeben hat. Nur so ist es auch zu erklären, daß der Galaterkommentar als ein Kronzeuge insbesondere der lutherischen Rechtfertigungslehre hat gelten können [1]). Aber auch da, wo zwischen Hs und Dr Übereinstimmung in den dogmatischen Aussagen herrscht, ist der Vergleich beider wertvoll: er zeigt uns, welche Gedanken und Formulierungen tatsächlich auf Luther zurückgehen.

I. A. Wir beginnen mit der Rechtfertigungslehre und greifen zunächst von den in Dr nicht veränderten Stellen einige der dogmengeschichtlich bedeutsam gewordenen zur Illustrierung heraus. In seinem Bekenntnis von 1551 hat nämlich Osiander, um einen Beweis für seine wesentliche Übereinstimmung mit Luther zu erbringen, u. a. Zitate aus dem Galaterkommentar von 1535 angeführt [2]). Vergleicht man diese mit Hs, so ergibt sich, daß gerade sie in Dr treu wiedergegeben sind, daß sich Osiander also mit Recht auf sie berufen konnte; vgl. z. B. Hs I 233, 6—11 : 21—30 und 290, 6—12 : 22—31.

Gelegentlich ist das, was offenbar Osiander zu diesen Stellen hinzog [3]), in Dr noch besonders betont. So wenn Dr zu Hs I 228, 15ff. in 229, 15 hinzufügt in ipsa fide Christus adest und in Z. 29 von dem in corde habitans Christus redet.

B. Neben derartigen sehr häufigen Übereinstimmungen zwischen Hs und Dr finden sich nun aber auch zahlreiche Stellen, die mehr oder weniger weitgehende dogmatische Veränderungen von Hs durch Dr verraten.

---

1) Vgl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte III, 2, 1853, S. 118, Anm. 4.

2) Hirsch, Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen, 1919, S. 49 und § 5 Anm. 53, S. 65.

3) Hirsch, § 11 Anm. 53, S. 218.

a) An acht Stellen in Dr (1. I 216, 11—217, 1 : 216, 26 bis 217, 13 : CDE; 2. 218, 18—20; 3. 240, 4—6 : 19—21; 4. 274, 2 : 16—18; 5. 355, 5 f. : 24—28; 6. 365, 12—366, 1 : 366, 11 f.; 7. 389, 32—390, 13; 8. 675, 4 f. : 22 f.) findet sich gegen Hs der für die melanchthonische Rechtfertigungslehre charakteristische Ausdruck justum pronuntiari [1]). Ist das an sich auch schon auffallend, weil Luther ihn nie [2]) angewendet hat, so brauchte doch der Terminus als solcher noch keine sachliche Änderung von Hs durch Dr zu bedeuten [3]). Loofs hat in seinem Articulus anmerkungsweise [4]) und in seinem Aufsatz über die Rechtfertigung in den Bekenntnisschriften [5]) eingehend darauf hingewiesen, daß für Luther zeitlebens das justificari primär ein justum reputari gewesen ist; und auch Luther konnte das justificari donatione fidei als ein justum pronuntiari „in foro" cordis humani denken [6]). Trotzdem liegen in Dr sachliche Veränderungen vor.

Schon in der Apologie, in der an der berühmten Stelle 131, 131 [7]) die forensische Auffassung der Rechtfertigung zur evangelischen noch in Gegensatz gestellt wird, bahnt sich die Trennung der beiden für Luther unlöslich zusammengehörenden partes justificationis [8]) an: das fortwährende renovari scheidet aus dem

1) Daß die Worte „usu forensi" dabei nicht genannt sind, spielt keine Rolle; sie fehlen auch in der Konkordienformel (FC), von der niemand leugnet, daß sie die „forensische" Rechtfertigungslehre vorträgt.

2) Jedenfalls ist mir nur eine Stelle aus den Stufenpsalmen von 1532 f. bekannt geworden: Ex. op. lat. 20, 191 (Köstlin, Luthers Theologie, ² 1901, II, 192 zitiert fälschlich 20, 91). Doch diese Psalmauslegung ist „aus Nachschriften durch Dietrich herausgegeben worden" (Köstlin-Kawerau II, 265) und kann deshalb nicht als vollgültiges Zeugnis verwertet werden, ehe nicht die Nachschriften bekannt und untersucht sind (in WA. ist Bd. 40, III für die Stufenpsalmen in Aussicht genommen, vgl. WA. 40, II, Vorwort, aber noch nicht erschienen). Man möchte vielmehr die Vermutung wagen, daß auch diese Psalmauslegung vom Herausgeber im melanchthonischen Sinne bearbeitet ist.

3) Vgl. DG. 848 bei Anm. 4 und 5

4) S. 417, Anm. 1.

5) S. 317. 338 ff.

6) Vgl. DG. 874 bei Anm. 1 und 2.

7) Vgl. DG. 836 bei Anm. 9. 10.

8) Vgl. Köstlin II, 175 ff. 202 ff.

Begriff des justificari aus [1]). In Melanchthons Römerbriefkommentar von 1532 hat dann das justificari ganz die Bedeutung justum effici verloren und hat nur noch die des justum pronuntiari behalten [2]). Und bereits dieser Kommentar, wie die ihm 1535 folgende Ausgabe der loci communes hat die melanchthonische Ausprägung der reformatorischen Gedanken in die weitesten Kreise der evangelischen Theologen getragen [3]). Ein Zeugnis für diesen Einfluß liegt in unserem großen Galaterkommentar vor. Das beweisen schon die angeführten acht Stellen in Dr.

Bei der ersten von ihnen, die statt des non ideo justificatus in Hs sagt: non tam ideo coram Deo pronuntiabantur justi, soll auf die Wortstellnng — das coram Deo vor pronuntiabantur —, die an sich den Gedanken an eine „in foro coeli" erfolgende Rechtfertigung nicht ausschließen würde, nicht allzuviel Gewicht gelegt werden; denn hier hat die 2. Auflage geändert [4]); auch rückt die nächste Stelle, die einen selbständigen Zusatz zu der entsprechenden (auf S. 222 abgedruckten) Partie in Hs darstellt, das coram Deo und das justus nebeneinander. Bemerkenswert ist aber bereits an dieser Stelle, daß Dr durch seine Formulierung den hier in Betracht kommenden imputativen Sinn des justificatus stark betont.

Weiter führt Nr. 4, wo das beide Seiten der Rechtfertigung einschließende Lutherische justificamur in Dr durch ein die effektive Bedeutung ignorierendes nos justos pronuntiari wiedergegeben ist; und noch deutlicher tritt dieser Sachverhalt bei Nr. 6 zutage, wo Dr an Stelle des neben dem si quid adhuc peccati durchaus effektiv zu verstehenden erit justus den für Melanchthon charakteristischen Doppelausdruck acceptabo et pronuntiabo te justum [5]) bietet. Die Nr. 3, 5, 7 und 8, bei denen der „forensische"

1) Vgl. Loofs, Rechtfertigung, S. 350.

2) O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1,1912, S. 252 f.

3) DG. 843 f.

4) Auch hat noch nicht einmal Melanchthon selbst mit dem Gedanken des usus forensis die Vorstellung von einem jenseitigen forum Dei verbunden (O. Ritschl, Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsburg. Konf., ZThK. 1910, S. 323).

5) Vgl. Ritschl II, 268.

Terminus in kurzen Erweiterungen der Hs-Ausdrücke durch Dr auftritt, dienen zur Bestätigung des gewonnenen Ergebnisses.

b) Die dogmatischen Änderungen, die Dr durch die Bearbeiter erfahren hat, beschränken sich nun aber nicht auf den Gebrauch des einen Ausdruckes justum pronuntiari. Die gleiche Zurückdrängung des effektiven Verständnisses des justificari tritt auch bei einer Reihe anderer Umgestaltungen von Hs durch Dr zutage. So z. B. wenn die Stelle Hs I 392, 11 de justitia, qua justificamur in regno celorum et filii dei efficimur, agitur wiedergegeben wird durch Dr Z. 27 de justitia Spirituali, qua coram Deo justificamur et dicimur filii dei in regno coelorum [1]) — eine Ausdrucksweise, die der später bei Flacius [2]) hervortretenden „unglücklichen Formulierung" [3]) nahe kommt.

Dasselbe Resultat ergibt die Untersuchung einiger weiterer Stellen:

1.) So unterscheidet sich Dr I 372, 24—28 von Hs Z. 7—11 vor allem durch die Fortlassung des Satzes: non est pura reputatio, sed involvit ipsam fidem et apprehensionem Christi passi pro nobis, quae non levis res. Diesen Satz nennt Hirsch [4]) eine „Äußerung, die einem Melanchthonianer greulich klingen muß". Mit Recht, denn für Melanchthon ist seit 1532 die justificatio eben pura reputatio [5]) und schon zur Zeit der Apologie neigt er dazu, die fides als Bedingung der Rechtfertigung zu betrachten [6]), während in Hs offenbar [7]) der bei Luther häufige Gedanke [8]) der regeneratio ex fide vorliegt. Es entspricht also ganz dem bisher beobachteten Tatbestand, daß diese Äußerung

1) Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß das in regno coelorum, das Hs bei justificamur bietet, in Dr bei dicimur filii dei erscheint. Auch hier liegt wieder der Gedanke an ein in foro coeli nahe.

2) DG. 872 bei Anm. 5 und 6.

3) DG. 874 bei Anm. 3.

4) A. a. O. § 11, Anm. 72, S. 225.

5) Ritschl II, 252 f.

6) Loofs, Rechtfertigung, S. 331.

7) Hirsch spricht S. 222 ff. davon, daß Luther hier dem Gedanken einer Einwohnung Christi sehr nahe kommt.

8) DG. 832 bei und nach Anm. 3.

der Hs in Dr fehlt und dieser die Notwendigkeit der imputatio im Sinne Melanchthons betont.

2.) Hs bringt 394, 3 f. den echt Lutherischen Gedanken[1]) zum Ausdruck, daß der Glaube Christus empfängt; Dr läßt ihn in der Parallele Z. 13—15 beiseite und leistet dem Mißverständnis Vorschub, als sei die fides die Bedingung (credimus in praesentem [Christum] sicque fide justificamur) der Rechtfertigung. Das entspricht aber keineswegs der wahren Ansicht Luthers[2]), mag er sich auch beim „in populo tractare"[3]) oft genug so geäußert haben. Besonders lehrreich erscheint

3.) Hs 408, 6—9 : 28—409, 12. Hs beweist hier wieder die Treue ihrer Wiedergabe durch ihr durchaus Lutherisches Gepräge. Sie stellt die These voran, daß die justificatio letztlich in der Sündenvergebung bestehe[4]), und schließt daran eine genauere inhaltliche Bestimmung des justificari. Zu ihm gehört einerseits das donum fidei, mit dem die formale Gerechtigkeit beginnt. Wir stehen hier also vor dem von Luther oft geäußerten Gedanken[5]), daß die justificatio donatio fidei und damit objektiv regeneratio ist[6]); ebenso für Luther charakteristisch ist der weitere Gedanke, daß wir durch die Vergebung der Sünden geheiligt werden[7]). Hierzu kommt nun aber notwendigerweise als die andere Seite des justificari die imputatio. Denn allein sie, aber nicht der Anfang und Fortschritt der nova vita gilt Gott gegenüber[8]). Diese Ausführungen Luthers sind in Dr den Gedanken des späteren Melanchthon angeglichen.

1) DG. 767 bei und mit Anm. 7.

2) DG. 767 bei und mit Anm. 6.

3) DG. 730, Anm. 1.

4) Loofs, Rechtfertigung, S. 322 f.; so Luther schon in der Römerbriefvorlesung von 1515/16, vgl. Ficker I, 1, S. 47, 10; I, 2, S. 132, 22 f.

5) Holl, Aufsätze, ² u. ³ S. 127, besonders Anm. 2.

6) Loofs weist Articulus, S. 411, darauf hin, daß Luther „durchgehends behauptet, daß wir auch als Gerechtfertigte eine justitia formalis nicht hätten". Dem widerspricht auch unsere Stelle nicht, denn sie sagt nur, daß die justitia formalis beginne und knüpft die Heilsgewißheit nicht an diesen Anfang.

7) Loofs, Rechtfertigung, S. 337 bei Anm. 5.

8) Ebenda S. 336 f. 340 f.

In Dr handelt es sich nicht mehr um eine inhaltliche Bestimmung des justificari — der Ausdruck justus ist überhaupt vermieden —, sondern um die Frage nach der impletio legis, und diese wird beantwortet in der Art der Gedankengänge, die Melanchthon unter de poenitentia behandelt hat[1]).

Die Antwort selbst ist dreigliedrig. Im ersten Gliede steht die Sündenvergebung und die imputatio justitiae propter fidem in Christum. Dem propter fidem, das der späteren melanchthonischen Anschauungsweise entspricht[2]), soll hier keine besondere Bedeutung beigemessen werden; denn auch Luther hat oft genug so gesagt[3]) — freilich in anderem Sinn[4]) —, und gleich das nächste Glied bringt die eindeutige Formulierung propter Christum. Aber das ist zu beachten, daß Sündenvergebung und imputatio justitiae propter fidem, die fast[5]) wie eine negative und positive Bestimmung nebeneinander gestellt sind[6]), das erste Glied bilden, zu dem als zweites das donum [in gratia] und der spiritus sanctus kommen, die die nova vita hervorbringen[7]). Die beiden partes justificationis Luthers[8]) und des früheren Melanchthon[9]) sind hier mit dem Melanchthon von 1532[10]) auseinandergerissen. Das justificari schließt nicht mehr die faktische Erneuerung der Gläubigen ein, sondern diese wird als ein wohl gleichzeitig beginnender aber sachlich von ihm unterschiedener und von der Gabe des heiligen Geistes abhängiger Prozeß gedacht. Das dritte Glied betont dann nochmals die non-imputatio des Sündenrestes. Zusammen-

1) Vgl. Ritschl II, 253. 278.

2) Loofs, Rechtfertigung, S. 331 f.

3) Auch in Hs findet sich das propter fidem I 401, 4, wo es Dr Z. 17 verändert hat in per fidem in Christum.

4) Vgl. Holl, Aufsätze, ² u. ³ S. 126 f.

5) Es könnte sich auch um ein Hendiadys handeln.

6) Eine Vorstellung, die zu Luthers Gedanken nie gepaßt hätte, vgl. Loofs, Rechtfertigung, S. 326.

7) So offenbar auch in dem Zusatz des Dr 43, 24.

8) DG. 766 bei Anm. 5—8.

9) Ritschl, Rechtfertigungsbegriff, S. 313 f. Derselbe, Die Entwicklung der Rechtfertigungslehre Melanchthons bis zum Jahre 1527, Stud. u. Krit. 1912, S. 540.

10) DG. 871 f.

fassend kann gesagt werden, daß der Darstellung in Dr aber nicht der in Hs gegenüber der Einwand, den Albrecht Ritschl[1]) gegen die reformatorische Rechtfertigungslehre erhoben hat, im ganzen berechtigt ist: sie fällt in zwei nicht systematisch verbundene Teile auseinander.

4.) Im Hinblick auf die mit der justificatio gesetzte renovatio konnte Luther I 535, 15—536, 1 von einem partim justificatus sprechen[2]). Der melanchthonisch gesinnte Bearbeiter schrieb aber statt dessen, seiner Auffassung des justificari entsprechend, partim liberi a lege, partim sub lege sumus (536, 11).

5.) Dr fügt 579, 14 zu dem Text von Hs 578, 12—579, 1 hinzu notitia sui justificat [Christus] und stellt dies, melanchthonischen Gedanken folgend[3]), als primum vor das Hs entsprechende deinde creat cor mundum etc., das für Luther in jenem ersten stets eingeschlossen gewesen ist[4]). Das an sich mißverständliche notitia sui ist zweifellos, melanchthonischem Sprachgebrauch entsprechend (vgl. Ap. 105, 101), gleich nosse beneficia Christi gleich proprie et vere credere in Christum zu verstehen, bildet damit aber auch einen Beleg für die melanchthonische Haltung von Dr.

6.) Ebenfalls den Gedanken Melanchthons[5]) aber nicht denen Luthers[6]) entspricht es, wenn es Dr 241, 20f. von der charitas heißt: fidem sequi debet, und wenn ganz im selben Sinn CDE 427 zu Z. 31 ein quamvis fidem sequantur opera des Dr in ein debent quidem opera fidem sequi ändern.

7.) Es war schon gelegentlich darauf hingewiesen (vgl. Nr. 2), daß in Dr die fides mitunter als Bedingung der Rechtfertigung erscheint. Daß Dr sich in dem Zusammenhang nicht scheut, auch

1) Rechtfertigung und Versöhnung I, 2. und 3. Aufl., S. 190f., abgedruckt bei Loofs, Rechtfertigung, S. 370f.

2) So schon in der Römerbriefvorlesung von 1515/16, vgl. Ficker I, 1, S. 45, 21ff.; 65, 24f., für später vgl. WA. 2, S. 495, 1ff.; Drews a. a. O., S. 154 u. ö.

3) DG. 849 bei Anm. 4.

4) Vgl. z. B. noch aus dem Jahre 1535 Drews, S. 13, These 65.

5) CR. 21, 429.

6) Ritschl II, 187 bei Anm. 15.

von Luther verpönte Ausdrücke zu gebrauchen[1]), zeigt der Zusatz Dr I 160, 20 scilicet credere in Jesum Christum. Et hoc, ut solum est necessarium ad salutem, ita quoque ad omnes homines pertinet. Lutherisch wäre es gewesen zu sagen: der Glaube ist das Heil[2]).

8.) Erwähnt seien noch die Stellen I 407,10: 33 f.; 454, 10 f.: 29 f.; II 3, 3 f. ohne Parallele in Dr; 3, 6 f.: 21 f.; 28, 2 f.: 26—28; 81, 6 f.: 22 f., die alle das bisher Herausgestellte irgendwie bestätigen.

c) Durch das bisher zur Dogmatik mitgeteilte Material dürfte bewiesen sein, daß der große Galaterkommentar nicht durchweg das rein Lutherische Verständnis der Rechtfertigungslehre wiedergibt, sondern vielfach von seinen Bearbeitern deutlich im melanchthonischen Geiste gestaltet worden ist[3]). Dabei läßt freilich gerade das Nebeneinander echt Lutherischer Ausführungen und melanchthonischer Umbiegungen erkennen, daß sich die Bearbeiter nicht bewußt geworden sind, Veränderungen vorgenommen zu haben. Sie meinten gewiß, Luthers Gedanken zu vertreten. Wir jedoch können den Galaterkommentar nicht mehr ohne weiteres als ein Zeugnis der genuinen Lutherischen Rechtfertigungslehre ansprechen und verstehen es sehr gut, daß sowohl die FC (oben Einleitung) wie auch Mörlins erste Eintrachtsformel im osianderischen Streit (bei Hirsch S. 293) unseren Kommentar besonders zustimmend erwähnt haben[4]). Sowohl die Verfasser der FC wie auch Mörlin konnten eben in Luthers Galaterkommentar von 1535 betreffs der Rechtfertigungslehre ihre, d. h. die spätmelanchthonischen Gedanken

1) DG. 770 bei Anm. 4.

2) DG. 767 bei Anm. 8.

3) Diese melanchthonisch gefärbten Stellen in Dr hat offenbar Gottschick (Luthers Theologie, Beiheft ZThK 1914) im Auge gehabt, wenn er davon spricht, daß „Luther später die Rechtfertigung schärfer als Veränderung des göttlichen Urteils über den Menschen bestimmt" (S. 71, Zusatz 1). Man wird diese These also nicht mehr aufrecht erhalten können.

4) Auch Hirsch, S. 241, hält es für nötig, die Tatsache zu erklären, daß Mörlin sich auf Luthers großen Galaterkommentar bezieht. Er weist aber bloß darauf hin, daß die Vorlesung während Mörlins Studium in Wittenberg 1532ff. gedruckt worden ist.

wiederfinden; was zu ihnen nicht passen wollte, verstand die FC fortzuexegesieren [1]), während Mörlin in bezug auf die Rechtfertigungslehre nicht Melanchthonianer genug war, sich daran zu stoßen [2]).

II. Eines besonderen Vergleichs bedürfen nun aber auch noch vor allem [3]) die Aussagen über das Gesetz. Sie haben in Dr, soweit sie nicht getreu aus Hs übernommen worden sind [4]), eine zwiespältige Veränderung erfahren.

A. Einerseits sind Luthers Aussagen gegen das Gesetz verschärft worden, bzw. einzelne scharfe Äußerungen Luthers sind als stereotype Wendungen häufig wiederholt worden, wodurch der antinomistische Eindruck, den der Kommentar im Leser hinterläßt, verstärkt wird. Insbesondere wird die die Sünde mehrende Wirkung des Gesetzes und zwar mit den Ausdrücken von Röm. 5, 20 und 7, 9 betont [5]): I 400, 2 : 16; 552, 1 : 551, 29; 554, 2 : 12. Hierher gehört es auch, wenn die I 50, 5 ff. an das Fleisch gerichtete lebhafte Anrede Z. 30 ff. an das Gesetz gerichtet wird. Dabei finden sich diese Aussagen über die lex häufig in reinen Zusätzen des Dr zum Text von Hs: I 42, 20 ff.; 354, 25; 428, 15; 503, 15 f. 508, 29. 32; II 8, 18 u. ö. An einer Anzahl weiterer Stellen ändert die 2. Auflage den Text von Dr noch nachträglich in diesem Sinn: 209, 24; 555, 2 : 15; 620, 32 u. ö. jedesmal verglichen mit der Variante in CDE.

Kann man auch nicht sagen, daß sich die Bearbeiter von Dr durch diese Wiederholungen der φορτικώτερα Luthers [6]) wirklicher Änderungen schuldig gemacht hätten, so haben sie dem Kommentar durch sie doch ein der Hs nicht eignendes Gepräge gegeben.

1) Müller, Symb. Bücher, S. 613 f., 19 und 20.

2) Hirsch, S. 240 f.

3) Es sei wenigstens erwähnt, daß die stereotype Terminologie Melanchthons, (Ritschl I, 336; II, 252 f.) sehr oft die Formulierungen in Dr beeinflußt hat und daß dadurch die Lutherischen Gedanken, auch wo sie sonst sachlich treu wiedergegeben sind, häufig eine melanchthonische Nüance erhalten haben. (Über die analoge Wirkung der festen Formeln Melanchthons auf Calvin vgl. Holl, Aufsätze, [2 u. 3] S. 129, Anm. 1).

4) Als Beispiele seien nur genannt: 337, 1 ff. : 15 ff.; 485, 2 : 23; 557, 3 : 16.

5) In Hs finden sie sich nur selten, so 507, 3 und 524, 12.

6) DG. 856 bei Anm. 6.

Luther ist eben mit seinen starken Ausdrücken gegen das Gesetz bei weitem nicht so verschwenderisch gewesen, wie es hier erscheint.

B. Neben den nachgewiesenen Verschärfungen der Aussagen Luthers über das Gesetz stehen nun aber anderseits deutliche im Geiste der melanchthonischen Theologie gehaltene Milderungen, die teils durch Weglassungen teils durch Veränderungen erreicht werden.

a) So sind die kurzen Bemerkungen fortgefallen: 257, 8 Ideo doctrina legis in scriptura damnatur und 283, 2 dicit fides ad legem, peccatum: vade!

b) Zahlreicher sind die abschwächenden Umbildungen. Sagt Hs I 45, 6 vom „neuen Menschen" peccat in legem, so heißt es Dr Z. 20 von ihm ad quem lex nihil pertinet, ähnlich 211, 6 : 21; 235, 7 : 25. An der Stelle Dr I 211, 29 ist der in Hs Z. 10 ausgesprochene prinzipielle echt Lutherische Gedanke[1]): „die necessitas sol nicht in conscientia stecken", der der melanchthonischen Auffassung widersprach[2]), durch eine exegetische Bemerkung ersetzt und aus dem Satz HsI 242, 10 liberati sumus ab universa lege ist Dr Z. 26ff. gerade das universa, auf dem für Luther der Nachdruck liegt, in offenbar melanchthonischem Sinn[3]) abgeändert. Die ausführliche Anmerkung zu 507, 6 zeigt die Überlegung Rörers, deren Resultat die Veränderung der Hs in Dr (Z. 18) darstellt. Denn dieser hat sich in ihr mit dem ihm offenbar anstößig erscheinenden Satz der Nachschrift auseinandergesetzt; und zwar mit dem Erfolg, daß der dritte Punkt, den er aufstellt (lex non solum ostendit peccatum sed simul etiam humiliat, ut requiramus gratiam et promissionem. Sic etiam promovet ad promissionem accipiendam) direkt der Notiz in Hs, zu der er angemerkt ist, widerspricht. Er will auch nicht recht[4]) zu der sonstigen Stimmung Luthers der lex gegenüber[5]) passen[6]), sondern er erinnert an die

1) DG. 774 bei Anm. 1 und 2; 775 bei Anm. 12.

2) DG. 850 bei Anm. 3. 3) DG. 850 bei Anm. 3 und 4.

4) Es muß eingeräumt werden, daß auch Luther ähnlich dem ersten Satz des 3. Punktes der Anmerkung in Hs hat reden können, z. B. 531, 18ff.; doch ist auch hier die Differenz erkennbar.

5) Köstlin I, 398ff.; Ritschl II, 216 bei Anm. 4; vgl. Drews, S. 284.

6) Infolgedessen wird auch die über Hs hinausgehende Anmerkung Kru-

Ausführungen des späteren Melanchthon von der lex als dem paedagogus in Christum [1]). Ähnlich liegt der Fall bei 554, 16ff. vgl. 5, wo das Fortlassen der in Hs mitgeteilten Bemerkung über den negativen Wert des usus theologicus durch Dr dem lex promovet ad promissionem accipiendam oben entspricht.

Das hier zu beobachtende Bestreben, dem Gesetz nicht jede positive Bedeutung abzusprechen, tritt noch an einer Reihe weiterer Stellen hervor; so wenn Hs 257, 6 lex non potest aliter facere, quam dicit: du bist Gott schuldig et non kanst, in Dr Z. 22 umgestaltet ist zu: lex enim requirit perfectam obedientiam erga Deum et damnat eos, qui hanc non praestant. Auch in dieser Beziehung ist in der 2. Auflage gelegentlich fortgesetzt, was in der ersten begonnen war, z. B. fehlt der Hs 257, 12 entsprechende Satz Dr Z. 27: [lex] tantum accusat conscientias in CDE, ebenso 671, 23ff. mit seinem ejicienda est igitur omnis lex. Die gleiche Tendenz wie diese Veränderungen lassen die Umgestaltungen erkennen: 299, 8 : 27; 467, 4 : 17f. und 506, 4f.: 24ff., wo die auf den secundus usus legis angewendete Bezeichnung ultimatus finis legis durch praecipuus legis finis ersetzt ist, womit noch für einen weiteren finis legis Raum bleibt; die Absichtlichkeit dieser Veränderung zeigt 508, 9 : 30.

c) Daß dieser weitere finis legis, der tertius usus, im Gesichtskreis Rörers lag, geht aus seinen Anmerkungen in Hs hervor, in denen er gelegentlich die usus gezählt und dabei als Melanchthons Schüler [2]) auch den dritten (I 477 zu Z. 3) genannt hat. Er hatte, hiernach zu urteilen, offenbar vor, ihn in Dr zu erwähnen. Diese Erwähnung ist allerdings unterblieben. Doch beweist diese Anmerkung wieder, in welcher Richtung sich Rörers Gedanken auch in bezug auf die lex bewegten. Denn „Luther kennt keinen tertius usus legis didacticus, er weiß nur von dem duplex usus“ [3]). Auch eine Auslassung wie die des Satzes Hs 475, 5

zigers, S. 612 zu Z. 6 nicht Auszug aus seinem Kollegheft sein, sondern eine von ihm hinzugefügte erklärende Glosse.

1) CR. 21, 377 386. 405. 454. 511.

2) CR. 21, 405. 406.

3) Loofs, Rechtfertigung, S. 372, Anm. 1.

legem ergo propter illos [pestilentissimus vulgus] docemus wird der Gedanke an den tertius usus veranlaßt haben.

d) Die beim Vergleich von Dr mit Hs gelegentlich deutlich hervortretende Tendenz der Bearbeiter, eine positive Wertung der lex wenigstens nicht auszuschließen, führt nun aber stellenweise auch zu Aussagen des Dr, die der Lutherischen Auffassung der lex nicht entsprechen; so wenn Hs 224, 10 verändert wird in Z. 24 zu itaque lex ostendit tantum peccatum, perterrefacit et humiliat atque hoc modo praeparat ad justificationem et impellit ad Christum [1]), oder wenn eine Stelle wie Dr 428, 27 f. eingefügt wird. Denn abgesehen davon, daß hier im Sinne Melanchthons [2]) zwischen Glaube und Geistesempfang unterschieden zu sein scheint, die für Luther tatsächlich zusammenfallen [3]), entspricht es der Auffassung Melanchthons, wenn es von den Gläubigen heißt, daß sie nach Empfang des Geistes beginnen, das Gesetz zu tun [4]). Dieser Gedanke der Gesetzeserfüllung durch den Gläubigen ist auch in der sonst Hs 428, 4 ff. parallelen Ausführung Z. 20 ff. erst durch Dr eingetragen.

Hierzu kommen zwei Stellen die poenitentia betreffend. Die erste — ein reiner Zusatz in Dr — kann direkt als unlutherisch bezeichnet werden: Vera enim poenitentia incipit a timore et judicio Dei (231, 27) [5]). Die zweite — eine Veränderung von Hs — läßt die poenitentia und fides als zwei vom Menschen zu erfüllende Bedingungen der non-imputatio erscheinen (II 95, 4/5: 18—22) und widerspricht damit auch der genuinen Auffassung Luthers [6]).

e) Bei der Gesamthaltung der Bearbeiter des Dr wäre es beinahe auffällig, wenn nicht endlich auch Melanchthons Einstellung

1) Vgl. oben S. 77 bei und mit Anm. 5.

2) Ritschl II, 285.

3) DG. 729 bei und mit Anm. 9; 730 bei Anm. 1.

4) Ritschl II, 290 bei Anm. 9.

5) So Melanchthon, vgl. Ritschl II, 242 bei Anm. 1; 281 bei Anm. 3 und 4, dazu CR. 21, 489 f.; über Luther dagegen vgl. DG. 720 bei Anm. 5; 790 bei Anm. 7.

6) DG. 767 bei und nach Anm. 5; 790 bei Anm. 5—7; Dr erscheint geradezu als Zusammenfassung von CR. 21, 490 f.

zur lex naturae in Dr irgendwie wiederzuerkennen wäre. Kann Loofs[1]) nun auch den hier in Frage kommenden Satz ratio naturaliter habet cognitionem legis als Ausdruck einer bei Luther stets vorhandenen Ansicht zitieren[2]), so legt doch der Umstand, daß er sich erst in der 2. Auflage des Galaterkommentars (I 209 zu 22/23) findet und dort eine Umbildung eines nur in Dr, nicht in Hs enthaltenen Satzes ist, im Zusammenhang unserer ganzen Untersuchung die Vermutung nahe, daß seine Einfügung tatsächlich mit der Schätzung der lex naturae beim späteren Melanchthon[3]) zusammenhängt. Diese Annahme findet eine gewisse Bestätigung durch die Tatsache, daß die über die lex naturae ganz abfällig urteilenden Sätze Hs II 65, 10—12 in Dr fortgefallen sind.

f) Je deutlicher durch dies alles hervortritt, daß die das Gesetz betreffenden Veränderungen von Hs durch Dr großenteils aus einem Einfluß der melanchthonischen Stellung zur lex zu erklären sind, um so merkwürdiger erscheint es, daß daneben auch die *φορτικώτερα* Luthers nicht nur beibehalten, sondern sogar vermehrt worden sind. Denn Melanchthon hat wohl noch 1532 ebenso entschlossen wie Luther[4]) die necessitas meriti des Gesetzes abgelehnt[5]), aber schon bald nach 1521 ist bei ihm der weitergehende Gedanke von der Mehrung der Sünde durch das Gesetz völlig zurückgetreten, nachdem er auch vorher keine große Rolle bei ihm gespielt hatte[6]). Diesen Gedanken haben die Bearbeiter von Dr also lediglich Luther entlehnt und seine starke Betonung einfach neben ihre andersartigen von Melanchthon stammenden Gedanken über die lex gestellt. Es tritt hierin dieselbe Zwiespältigkeit zutage wie bei der Wiedergabe der Rechtfertigungslehre, bei der sich die in Melanchthons Sinn erfolgten Umbildungen neben den von Osiander akzeptierten Äußerungen Luthers finden[7]). Und

1) DG. 773 bei Anm. 2.

2) Vgl. über die Einstellung, die Luther zum „Gesetz der Natur" hat, auch Holl, Aufsätze, ² u. ³ S. 243 ff., besonders S. 247.

3) CR. 21, 398 f.

4) DG. 771 bei und nach Anm. 4 und 5.

5) DG. 850 bei Anm. 3.

6) Hirsch, § 6, Anm. 38, S. 91.

7) Für Flacius ist dann der Hauptbeweis gegen Osiander gerade dies, daß

wir werden hier wie dort zu folgern haben, daß sich die Bearbeiter der tatsächlich vorhandenen Widersprüche nicht bewußt geworden sind. Dies ist nicht so verwunderlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, wenn man bedenkt, daß Melanchthon selbst erst in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre die ihm eigentümlichen Anschauungen öffentlich aussprach, und wir infolgedessen im großen Galaterkommentar nur eins der frühesten Zeugnisse für den Einfluß der melanchthonischen Gedanken auf das heranwachsende Theologengeschlecht vor uns haben können.

Hiermit sind wir am Ende unserer Untersuchung angelangt, sie hat sich in jeder Beziehung als lohnend erwiesen. Ein dreifaches Ergebnis kann abschließend festgestellt werden:

I. Unsere Hauptfrage war die nach dem Quellenwert des Dr. Diesen haben wir als in verschiedener Hinsicht beeinträchtigt erkannt. Denn Dr gibt die Ausführungen Luthers von 1531 unvollständig und oft verändert wieder. Persönliche und zeitgeschichtliche Bemerkungen fehlen großenteils, andere sind verallgemeinert oder entstellt. Insbesondere sind wertvolle Mitteilungen Luthers über seine Werdezeit verloren gegangen, ist sein Verhältnis zu den Schweizern und Erasmus in ein falsches Licht gerückt worden und hat Luthers Theologie eine Annäherung an die spätmelanchthonische Gestaltung der reformatorischen Lehre erfahren.

II. Bezeichnet Karl Drescher (WA. 40, I, S. III) als den nicht „unwesentlichsten Gewinn", den uns die beiden den Galaterkommentar enthaltenden Bände der WA. bringen, „die erneute Erkenntnis, daß das Wirken Rörers, des soviel Herabgesetzten und Verdächtigten, uns bei jeder neuen Prüfung stets zuverlässiger, reiner und selbstloser gegenüber Luther und der Bewahrung von dessem geistigen Gut erscheinen muß", so können wir als ein wichtiges Ergebnis unserer Untersuchung vielmehr die Erkenntnis herausstellen, daß von Rörer bearbeitete und herausgegebene „Opera

justificare in der Schrift justum pronuntiare bedeute (Hirsch, S. 235), also dieselbe Exegese, die, wie wir sahen, in Dr noch neben den Osianderstellen steht.

Lutheri" nur mit großer Vorsicht als Quelle für Luthers Anschauungen benutzt werden dürfen[1]).

III. Schließlich haben wir wiederholt irrtümliche und unzuverlässige Angaben in WA. 40, I u. II feststellen müssen; als die beiden schwerwiegendsten seien genannt: das viel zu günstige Urteil Freitags über Rörer (I 7. 690) und seine Ablehnung der Möglichkeit einer Mitarbeiterschaft Kruzigers an der Herstellung von Dr (I 3. 690).

Diesen dreifach abgestuften negativen Ergebnissen, von denen das unter I genannte durchaus das Hauptergebnis bleibt, steht als positives gegenüber die Erkenntnis von dem großen Wert, den Hs als eine treue Wiedergabe von Luthers Gedanken und Stimmungen aus dem Jahre 1531 für uns besitzt, und die Freude, dadurch einen Schritt in der Kenntnis des Luther dieses Jahres vorangekommen zu sein.

---

1) Damit ist auch die Entgegnung W. Walthers gegen Holl in NkZ 1923, S. 672, in einem wichtigen Punkte als unrichtig erwiesen.

3.

Prof. D. O. Albrecht

Naumburg a. S.

Aus der Werkstatt der Weimarer Lutherausgabe[1]

In den Collectanea ex lectionibus D[omini Philippi, die der Gothaer Handschriftenband A 401 aufbewahrt (vgl. Jacobs-Ukert, Beiträge III, 1 [1838], S. 320), steht auf Bl. 141ᵃ der folgende sinnreiche Satz: Durerus dixit, se quidem novis operibus delectari. Sed postquam ex intervallo inspiceret, se multa videre digna reprehensione. Meint Dürer damit etwa fremde Kunstwerke, die er in jugendlichem Enthusiasmus überschätzt, später aber im reiferen Alter mit kritischen Augen anzusehen gelernt habe? Oder hat er dabei eigene Arbeiten im Sinne, bei deren Abschluß er zunächst die natürliche Freude empfand, ein gesetztes Ziel erreicht zu haben — Libro completo Saltat scriptor pede laeto: Ist das Buch zu End gebracht, der Schreiber einen Freudensprung macht, so lautet die Schlußbemerkung in einer St. Galler Handschrift —, aber hinterdrein erwachte früher oder später seine heilsam besinnliche Selbstkritik, die ein Plus ultra gebieterisch forderte? Wie dem auch sei, wir halten es hier mit der zweiten Deutung, die jedenfalls die fruchtbarste, förderlichste ist. Wie es im sittlich-religiösen Leben ein Merkmal der Annäherung zur Vollkommenheit ist, der eigenen Unvollkommenheit sich lebhaft be-

1) W. A. oder W. bedeutet im folgenden: Weimarer Lutherausgabe.

wußt zu werden (vgl. Phil. 3, 13 f.), so ist es auch beim künstlerischen und wissenschaftlichen Arbeiten ein Zeichen der zunehmenden Reife, lernwillig zu bleiben, den Mut und die Kraft zu behalten, sich selbst zu korrigieren und strebend sich weiter zu bemühen. Dies diem docet. Alles Lebendige wächst.

„Ich bin nicht besser denn S. Augustin, der sich rhümet unter dem hauffen der Lerer, die mit schreiben und leren teglich zu nemen, Und nicht, wie die Esels köpffe Cochleffel und Schmid, flugs im ersten augenblick über Sanct Paulus gelert werden und nie kein mal weder besser werden noch jmer mehr feilen können": so bekennt Luther von sich selbst im Jahre 1533 in der Vorrede zum Catalogus seiner Bücher (W. A. 38, 134, 18 ff.). Dies Geständnis Luthers nehme ich auch für unsere Weimarer Lutherausgabe und ihre Mitarbeiter in Anspruch. Pius lector legat cum iudicio, sage ich in diesem Sinne ebenfalls mit Luther (vgl. Vorrede zu Bd. I der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe 1545, bei O. Clemen 4, 421, 27), freilich ohne dies Zitat weiter auszubeuten (imo cum multa miseratione!). Billige Leser werden, wenn sie sachverständig sind, gewiß viel, vielleicht sehr viel an unserem großen Lutherwerk zu tadeln finden (vgl. O. Albrecht, Zur Vorgeschichte der Weimarer Lutherausgabe, in den Lutherstudien v. J. 1917, S. 43 f.), sicher aber auch den großen Fortschritt über die früheren Gesamtausgaben hinaus und die reichen Anregungen für die reformationsgeschichtliche Forschung, die in dieser kritischen Gesamtausgabe enthalten sind, anerkennen. Vgl. auch G. Wolff, Quellenkunde II, 1, S. 178 ff. 193 ff. 204 ff. 284. 287.

Es ist ein erprobter Rat, den bislang die Perthessche Buchdruckermarke jedem Heft der Theologischen Studien und Kritiken aufprägte: „Erst wieg's, dann wag's!" Und es ist „bedächtige Schnelle" zu allen Dingen gut, gewiß auch zur theologischen Schriftstellerei. Aber ein Wiegen und Wägen ohne Ende, eine Bedachtsamkeit, die das Messer immer nur schleift, ohne zu schneiden, das Schwert schärft, nie aber kämpft, beim Stimmen der Instrumente verharrt, ohne das Konzert auszuführen: wer mag das loben? Wagemut ist eine nötige Voraussetzung jedes kulturellen Fortschritts, auch

des wissenschaftlichen. Ohne den Wagemut D. Knaakes, aber auch seiner mitverantwortlichen Berater in der staatlichen Kommission wäre doch das große Werk, dessen erster Band im Jubiläumsjahr 1883 erschienen ist, und dessen letzter Band entsprechend der Zahl der Lebensjahre Luthers im Jahre 1946 hoffentlich fertig vorliegen wird, gar nicht in Angriff genommen worden.

Aber lobe ich mich hierbei nicht unziemlich selbst, da ich doch daran mitgearbeitet habe? Das liegt mir wirklich fern! Zur Ausrottung der Gefahr der Schriftstellereitelkeit habe ich mir die Warnung Luthers in seiner Vorrede zum ersten Band der Wittenberger deutschen Ausgabe seiner Werke vom Jahre 1539 fest eingeprägt (vgl. W.A. 50, S. 660 f.): „Fülestu dich und lessest dich düncken, du habest es gewis, und kützelst dich mit deinen eigen Büchlin, leren oder schreiben, als habestu es seer köstlich gemacht und trefflich gepredigt, gefellet dir auch seer, das man dich fur andern lobe, Wilt auch villeicht gelobet sein, Sonst würdestu trauren oder ablassen, Bistu der har, Lieber, so greiff dir selber an deine Ohren, Und greiffestu recht, so wirstu finden ein schön par grosser, langer, raucher Eselsoren. So woge vollend die kost daran und schmücke sie mit gülden schellen, auff das, wo du gehest, man dich hören künde, mit fingern auff dich weisen und sagen: Sehet, Sehet, da gehet das feine Thier, das so köstliche Bücher schreiben und trefflich wol predigen kan. Als denn bistu selig und uberselig im Himelreich. Ja, da dem Teufel sampt seinen Engeln das hellische Feuer bereit ist." (Man sollte diese Lutherworte als Plakat vervielfältigen und in alle Studierstuben stiften.)

Die folgenden kritischen Anmerkungen zu einigen Bänden unseres Lutherwerks, an denen ich selbst mitarbeiten durfte — Bd. 30^{I}, Bd. 35, Bibel Bd. 4, andere lasse ich jetzt beiseite —, sind also in dem Sinne des im Eingang angeführten Dürerschen Ausspruchs gemeint. Etliches von dem, was ich aus den Besprechungen anderer oder durch eigenes Weiterforschen hinzugelernt habe, Nachträge, Ergänzungen, Berichtigungen, kritische Durchblicke und Ausblicke, ohne Vollständigkeit zu verbürgen (ich wüßte wohl noch mehr zu sagen), zum Katechismusband, zum Liederband und zum neuesten Bibelband, will ich hier zusammenstellen, eine kleine Nachlese, eine

Ährenlese nach eingebrachter Ernte, Splitter und Späne aus unserer Werkstätte auflesend, auch einige Wünsche und Anregungen äußernd. Meine Mitarbeiter und Freunde zu kritisieren beabsichtige ich nicht, am wenigsten so, daß ich „zu Gath ansage" (2. Sam. 1, 20; Micha 1, 10), wo sie etwa gefehlt haben. Auch in dieser starken Einschränkung meiner Aufgabe hoffe ich doch ein wenig der Sache selbst zu dienen.

I. Zum Katechismusband (W. A. 30, I)

D. Kattenbusch schrieb im Jahrgang 1916 der ThStKr. eine Anzeige zu K. Knoke, „Niederdeutsches Schulwesen zur Zeit der französisch-westfälischen Herrschaft 1803—1813", und gab da eine Gesamtübersicht über die Monumenta Germaniae Paedagogica; nach einer Besprechung des sehr verdienstlichen Werkes von Cohrs, „Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion", in fünf Bänden der Monumenta, hebt er Knokes kritische Ausgabe des Kleinen Katechismus (Halle 1904) hervor und im Anschluß daran den Katechismusband der W. A. 30[1] sowie das damals kurz zuvor (1915) erschienene Doppelheft von O. Albrecht, „Luthers Katechismen" in Nr. 121/22 der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; zusammenfassend urteilt D. Kattenbusch dann auf S. 419: „Wir haben nun ein so volles, rundes Bild der Katechismusgeschichte der ersten Reformationszeit, daß hier einer der seltenen Fälle vorliegt, wo der höchste Lohn den Forschern zuteil geworden sein möchte, der, daß vermutlich nach ihrer Arbeit für die Dauer ein Strich unter die Fragen, um die es sich hier handelt, gesetzt werden darf." Damit wären wir bei dem Gedanken der ersten Hälfte des oben mitgeteilten Dürer-Ausspruchs angelangt; ich will hier aber den Finger auf die zweite Hälfte desselben legen und zeigen, wie nach einem Zeitraum von 15 Jahren doch mancherlei Ergänzungen sich beibringen lassen. Allerdings zur Hauptaufgabe des Bandes W. 30[1], zur Feststellung der ursprünglichsten Texte beider Lutherschen Katechismen, zu ihrer Bibliographie, zu ihrer Entstehungsgeschichte und ihrem grammatisch-historischen Verständnis, zu diesen mehr philologischen Problemen wird nicht viel Neues

zu sagen sein[1]); mehr aber zur prinzipiellen Würdigung, zum Lehrgehalt, zu der Tragweite und der Begrenztheit der religiös-sittlichen Grundgedanken des Reformators, die er in seinen Katechismen niedergelegt hat. Diese Fragen der höheren Kritik — so will ich sie nennen — durften im Rahmen der W. A. nur andeutungsweise behandelt werden; die bezüglichen Andeutungen aber können verstärkt werden, und es ist sehr erfreulich, wenn die wesentlich historisch-kritische Behandlung in der W. A. hierfür weitere Anregungen gab und geben wird.

Sehr mit Recht lehnt D. Kattenbusch a. a. O. S. 418 sich gegen unberufene Bloßverehrer der Lutherschen Katechismen auf; zugleich gibt er von der hohen Warte historisch-komparativer Würdigung aus selbst sein gewichtiges Urteil dahin ab: „Er (insonderheit der Kleine Katechismus) will ja sehr interpretiert sein, aber er enthält merkwürdig viel und ist so frei, so kühn, so kindlich-männlich in Einem, daß er einem schwerlich verleidet werden kann, es sei denn durch allzu gesetzlichen Zwang, nach ihm und nur nach ihm noch heute zu unterrichten. Richtig verstanden sind Luthers Katechismen ein Kompendium seines Denkens, auch Zeugen der Grenzen desselben." — Man nehme also auch hier den guten Rat zu Herzen, den einst Lessing gewissen allzu ungeduldigen Fortschrittlern in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" mit Bezug auf die

1) Zur Überlieferung der Katechismuspredigten (W. A. 30 I, S. 1) hat Buchwald in Beitr. z. sächs. Kgesch. 29 (1915/16) nachträglich festgestellt, daß die zweite Nachschrift, die im Cod. Solger 13 der Nürnberger Stadtbibliothek vorliegt, von Anton Lauterbach stammt. — Über den ursprünglichen Eindruck dieser Predigten erfahren wir noch, daß durch eine derselben Hiero. Weller erschüttert und bekehrt worden ist; vgl. Kroker², Katharina von Bora, S. 166. — Zur Bibliographie ist als wichtigste Notiz zu W. A. 30 I, S. 672 und S. 698 nachzutragen, daß vom Enchiridion piarum precationum noch eine Ausgabe, Wittenberg 1532 bei Joh. Lufft, ein wesentlich wörtlicher Nachdruck der ersten Auflage 1529, existiert, vorhanden in Tübingen, Univers.-Bibl., Gi 3138 a Gp. (Mitteilung vom † Prof. D. Althaus in Leipzig). — Kawerau ferner schrieb mir, daß vom Schirlentzschen Druck des Enchiridion v. J. 1539 (W. A. 30 I, S. 677 sub G) ein Exemplar einst der Universitätsbibliothek zu Frankfurt a. O. gehört hat, so laut Becmann, Catal. Bibliothecae Frankf. 1706 s. v. Luther. Dies Exemplar ist aber nicht, wie man erwarten sollte, in die Univ.-Bibl. zu Breslau gelangt.

zur lex naturae in Dr irgendwie wiederzuerkennen wäre. Kann Loofs [1]) nun auch den hier in Frage kommenden [illegible]tio naturaliter habet cognitionem legis als Ausdruck [illegible] Luther stets vorhandenen Ansicht zitieren [2]), so legt doch [illegible]and, sich erst in der 2. Aufla[illegible] Galaterkomm[illegible]9 z[illegible] findet und dort eine [illegible]ng eines n[illegible]ht i[illegible] haltenen Satzes ist, [illegible]nenhang u[illegible] Un[illegible] die Vermutung n[illegible] seine Ei[illegible]chli[illegible] Schätzung der lex [illegible]m späte[illegible]on [3]) [illegible] hängt. Diese A[illegible]et ein[illegible]tigu[illegible] Tatsache, daß d[illegible] lex [illegible]bfä[illegible] Sätze Hs II 6[illegible]n D[illegible]n[illegible]

f) Je deut[illegible] die[illegible] Gesetz betreff[illegible]erv[illegible] aus einem E[illegible]lo[illegible] klären sind, [illegible] die φορτικ[illegible] vermehrt [illegible] ebenso e[illegible] abgelehr[illegible] gehend[illegible] völlig [illegible] bei ih[illegible] von I[illegible] einfa[illegible] Ged[illegible] keit[illegible] de[illegible] de[illegible]

[illegible]es, daß

wir werden hier wie dort zu folgern haben, daß sich die Bearbeiter der tatsächlich vorhandenen Widersprüche nicht bewußt geworden sind. Dies ist nicht so verwunderlich, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag, wen[illegible] bedenkt, daß Melanchthon selbst erst in der ersten Hälfte [illegible]iger Jahre die ihm eigentümlichen Anschauungen öffen[illegible]ch, und wir infolgedessen [illegible]n großen Galaterkommenta[illegible]er frühesten Zeugnisse für [illegible]n Einfluß der melanchthon[illegible]ten auf das heranwachsende [illegible]ologengeschlecht vor u[illegible]nen.

[illegible]mit sind wir am [illegible] Untersuchung angelangt, sie [illegible] in jeder Bezie[illegible]nd erwiesen. Ein dreifaches [illegible] kann abschli[illegible]t werden:

[illegible] Hauptfr[illegible]ch dem Quellenwert des Dr. [illegible] wir al[illegible] Hinsicht beeinträchtigt erkannt. [illegible] die [illegible]uthers von 1531 unvollständig [illegible]rt[illegible]liche und zeitgeschichtliche Be[illegible]e sind verallgemeinert oder ent[illegible] Mitteilungen Luthers über seine [illegible] in Verhältnis zu den Schweizern [illegible]t gerückt worden und hat Luthers [illegible]e spätmelanchthonische Gestaltung [illegible]ren.

[illegible] WA. 40, I, S. III) als den nicht [illegible]n uns die beiden den Galater[illegible] der WA. bringen, „die erneute [illegible] Rörers, des soviel Herabgesetzten [illegible]r neuen Prüfung stets zuverlässiger, [illegible]r Luther und der Bewahrung von [illegible]nuß“, so können wir als ein wichtiges [illegible]g vielmehr die Erkenntnis heraus[illegible]beitete und herausgegebene „Opera

[illegible]um pronuntiare bedeute (Hirsch, S. 235), [illegible] wir sahen, in Dr noch neben den Osiander-

Bibel gegeben hat: „Kehre lieber noch einmal selbst in dieses Elementarbuch zurück!" Seinen richtigen Platz erhält m. E. der Kleine Lutherische Katechismus, wenn er zwischen die Fibel und die Bibel gestellt wird als das klassische Elementarbuch, welches die Elemente oder das Wesentliche der christlichen Religion nach dem Verständnis des Reformators im Anschluß an die kirchliche Tradition zusammenfaßt.

Luther selbst bezieht die hohen Lobsprüche, die er dem Katechismus öfter spendete (vgl. z. B. in den Tischreden W. A. 6, S. 126 f,; Bd. 48, S. 281 ff.; 30[I], 126 ff. 452 ff.), niemals direkt und unmittelbar auf seine beiden Katechismusbücher; es ist ihm voller Ernst, wenn er in der Vorrede zum Kleinen im Hinblick auf die mancherlei damals bereits vorhandenen Katechismusversuche schreibt: „Wähle dir, welche Form du willst." Er denkt bei seinen bewundernden Worten stets zunächst an die den Bibelkern enthaltenden, nie ganz aus der Übung gekommenen altkirchlichen Unterrichtsstoffe, die er bedachtsam erfaßt, geordnet, verteidigt, erläutert hatte (restituta et purgata, illustrata et defensa contra sectas seditiosas: so bezeichnet er einmal seine reformatorische Katechismusarbeit, vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1925, S. 320). Dabei ist er sich also doch dessen wohl bewußt (mehr als Melanchthon, der, soviel wir sehen, Luthers Katechismen seltsamerweise ignoriert hat), daß er gerade mit seinem „Katechismus" etwas nicht Geringes geleistet habe. In einer bekannten Briefstelle vom 9. Juli 1537 schreibt er an Capito: Nullum agnosco meum justum librum, nisi forte de Servo arbitrio et Catechismum. Hier stellt er überraschend diese zwei Schriften zusammen: jene, eine streng wissenschaftliche, gelehrte, die in der Verteidigung des religiösen Determinismus den rücksichtslosesten Bruch mit dem Semipelagianismus der herkömmlichen Theologie vollzog, und die andere, den „Katechismus" (Luther faßt in diesem summarischen Begriff seine beiden Bearbeitungen des traditionellen Lehrstoffs als Einheit zusammen, wir denken hauptsächlich an den Kleinen), eins seiner volkstümlichsten und zugleich konservativsten Werke. Es sind das gleichsam die zwei Pole seines reformatorischen Schaffens, deren Einheitlichkeit doch dem tiefer Blickenden nicht verborgen bleiben kann

(ich erinnere z. B. einerseits an einen Satz wie: passio est optima actio, Tischreden W. A. 5, S. 348, Z. 13, anderseits an das Geständnis, daß auch ein gelehrter Doktor Kind und Schüler des Katechismus bleiben müsse, W. 30[1], S 126, Z. 14 ff). Jedenfalls schlossen sich in Luthers Erinnerung die beiden so verschiedenartigen Werke mindestens dadurch zusammen, daß er sich bewußt war, beide mit der tiefsten Konzentration des Geistes verfaßt zu haben.

Sehr richtig ist das Urteil Bugenhagens, daß „der Große Katechismus des Kleinen Verklärung" sei; die weitläuftige predigtartige Unterweisung in den elementaren Stücken der christlichen Lehre sollte den Pfarrern, Hausvätern und reiferen Christen zur Erläuterung des kurzen Kompendiums dienen, in dessen lapidaren Sätzen wesentlich derselbe Stoff zum Auswendiglernen dargeboten war. So sehr eine sorgfältige Vertiefung in die Schätze des Großen zu wünschen ist: auf die Gesamtkonzeption gesehen, ist der Kleine doch der genialere, umfassendere. In jenem Urteil Bugenhagens ist ja auch angedeutet, daß der Große dem Kleinen dienen solle. Lehrreich ist in diesem Sinne ein vergleichender Blick auf den Anfang und Schluß beider und auf ihre gemeinsame Abhängigkeit von den Katechismuspredigten (vgl. W. 30[1], S. 480 ff. 550 ff.). Der Große schließt sich auffallend eng an die Predigten an: die ersten Sätze seiner ursprünglichen Vorrede (W. 30[I], S. 129, Z. 12 ff.) stimmen fast wörtlich überein mit dem Anfang der ersten Katechismuspredigt vom 18. Mai 1528 (ebenda S. 2, Z. 2 ff.); und der Wortlaut des ursprünglichen Schlusses (ebenda S. 233, Z. 2 ff.) berührt sich ganz nahe mit Sätzen der letzten benutzten Predigt vom Gründonnerstag Nachmittag 1529 (W. 29, S. 213, Z. 8 ff.). Die wechselnde, aber weitreichende Abhängigkeit des dazwischen liegenden Hauptinhalts von den Predigten 1528 und 1529 ist einwandfrei erwiesen. Dagegen ist der Kleine, der Tafelkatechismus, trotz seines unbestreitbaren Wurzelns in den Predigtreihen, doch verhältnismäßig selbständig entworfen (vgl. W. 30[I], S. 550—559. 549 f. 640 ff.); es ist auch eher wahrscheinlich, daß die Tafeln auf den Großen eingewirkt haben, als daß man das Umgekehrte annehmen dürfte. Wichtig ist vor allem, daß der sogenannte Kleine mit seiner sechsten, siebenten und achten Tafel (den Gebetsgruppen

und der Haustafel der Stände) den Großen überragt. Namentlich die Einbeziehung der sogenannten Haustafel in den Gesamtstoff des Katechismus will sorgfältig bedacht sein. Zuerst in den ThStKr. 1907, S. 71 ff., danach in W.A 30[1], S. 397 ff. 641 ff., zuletzt in dem Heft Luthers Katechismen (1915, S. 141 ff.) habe ich wiederholt darauf hingewiesen. Es ist eine unberechtigte Verkürzung des Lutherschen Enchiridion, wenn man die Gebetstafeln und die Haustafel nicht mit abdruckt und sie im Unterricht nicht behandelt. Auch die vielfach vortreffliche Auslegung des lutherischen Katechismus von Theodor Kaftan (4. Aufl. 1910) behandelt nur die fünf Hauptstücke. Lediglich in einem selbständigen Anhang „Der Konfirmandenunterricht“ wird beiläufig auch die Haustafel herangezogen. Eine theologische Auslegung des Kleinen Katechismus aber muß denselben vollständig erfassen und seinen gesamten genialen Aufbau zum Verständnis bringen: wie er in der Erklärung des ersten Gebots mit einer Definition des Wesens der Religion beginnt, und wie er in der Haustafel mit der schriftgemäßen Lehre von den drei heiligen Orden (Kirche, Staat, Familie) und vom gemeinen Orden der christlichen Liebe (dem Reich Gottes), gewissermaßen also mit dem Abriß einer evangelischen Sozialethik (deren Ausbau eine der nötigsten und im Blick auf die Wandlung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse schwierigsten Aufgaben der evangelischen Theologie geworden ist) zum Abschluß gelangt. Die „Wir“ des Eingangs, die das Grundgebot Gottes „Du sollst“ bejahend bekennen „Wir sollen“, sind im Schlußsatz der Haustafel die in Nächstenliebe und Fürbitte für die Menschheit geeinte „Gemeine“, in welcher das Ziel der Gottesgedanken, das Reich Gottes, sich verwirklicht. Auch formell ist der kunstvolle Aufbau des Tafelkatechismus markiert in dem Endreim „Ein jeder lern sein Lection, so wird es wohl im Hause stohn“, das ist ein Schlußakkord nicht bloß zur Haustafel, sondern zu allen voranstehenden sieben Tafeln, deren formelhafte Überschrift „Wie ein Hausvater ... soll lehren“ darin wiederklingt.

Luther ist kein Systematiker im gewöhnlichen Sinne (vgl. dazu z. B. Holl, Luther[2] S. 117, Anm. 2), aber ein prophetischer, schöpferischer Denker, der die im religiösen Erleben notwendigen

logischen Unstimmigkeiten nicht glättet, sondern die unvermeidlichen Antinomien schroff und tiefsinnig festhält. Er ist sich dieser seiner methodus heroica voll bewußt. Tibi videor non esse logicus forte neque sum, id autem scio, quod nullius logicam timeo in defendenda ista sententia: so schreibt er mit Bezug auf seine Streitsätze gegen die scholastische Theologie am 9. Mai 1518 (Enders 1, 188, 51 ff.). Die hohe dialektische Begabung Melanchthons, des ersten protestantischen Dogmatikers, rühmt Luther, kurzsichtig gegen sich selbst, schier maßlos (vgl. dazu besonders die Urteile in den Tischreden, W. A. 5, Nr. 5511. 5647. 5787. 5788. 5827), er spendet solch Lob unter Nichtachtung der eigenen schöpferischen Begabung. Es kommt ihm nicht in den Sinn, etwa seine Vorrede zum Römerbrief im Septembertestament 1522, die doch ein herrliches Seitenstück zu Melanchthons Loci ist, dem Werk seines Freundes nebenzuordnen. So ist er sich auch des genialen Gedankenflugs, den er im Katechismus von der ersten bis zur achten Tafel zurücklegt, kaum selbst bewußt geworden. Das darf uns aber nicht hindern, unser Werturteil darüber auszusprechen.

Auch das gehaltvolle, geistreiche Buch des Schulrats D. O. Eberhard, „Der Katechismus als pädagogisches Problem im Licht des Arbeitsschulgedankens“ (1923), wird in dieser Hinsicht dem Lutherschen Enchiridion, zu dessen Verständnis und praktischer Behandlung es sonst Wertvolles darbietet, nicht voll gerecht. D. Eberhard preist die neue pädagogische Einstellung der Taterziehung und die Methode, in freier selbstschöpferischer Tätigkeit die Stoffe zu erarbeiten; aber er beachtet nicht, daß Luther selbst sonderlich in den letzten drei Katechismustafeln diese Motive in Wirksamkeit setzt. Die Art, wie der Hausvater Gesinde und Kinder die Tischgebete, den Morgen- und Abendsegen in Verknüpfung mit der Wiederholung der Hauptstücke lehrt mit dem Ziel, den in Gebet und fröhlicher Arbeit verlaufenden alltäglichen Gottesdienst einzuüben, ferner wie in der Haustafel die lehrenden Hausväter selbst und alle Christen jedes Standes sich selbst über ihren täglichen Beruf aus Gottes Wort unterrichten sollen, um so als Glieder einer in Fürbitte und Nächstenliebe geeinten Gottesgemeinde sich darzustellen: eben dieses besagt doch klar, daß es Luther auf ein „Alltags- und Tatchristentum“

auf Grund des angeeigneten Gotteswortes ankommt. Die methodisch fruchtbaren Gedanken, die Eberhard geltend macht, sind schon in Luthers Katechismus selbst, speziell in den unbeachtet gebliebenen letzten drei Tafeln, klar angewandt.

Wir dürfen wohl hierzu sagen: Was die wissenschaftliche Forschung neuerlich mühsam erarbeitete, das hat Luther in genialer Intuition im voraus erkannt und ausgedrückt. — Dasselbe Lob spenden wir auch der gewaltigen Initiale des Kleinen Katechismus, der schlichten, tiefsinnigen Definition des Wesens der Religion: Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.

Die neuere Religionspsychologie hat bekanntlich als die zwei Grundelemente des religiösen Erlebens festgestellt: die Scheu vor dem numen tremendum, das Abstands- oder Kreaturgefühl (vertieft im Schuldgefühl), und den Sehnsuchtsdrang hin zum numen fascinosum. Als drittes gesellt sich dazu, wie die Form (besser: die gestaltende Kraft) zum Stoff, das Sollen, das Verpflichtungsbewußtsein. Dadurch erst wird die Religion in ihrer Eigenart und ihrem Eigenwert abgegrenzt gegenüber menschlichen Einbildungen oder egoistischen Wünschen. Religion ist Gottes Gebot, Gewissenspflicht, Gottesdienst, in dem nicht Gott dem Menschen, sondern der Mensch Gott zu dienen hat. Weiteres zu diesem eigenartigen „Sollen" neuerlich bei Holl contra Gogarten in der „Christl. Welt" 1924, Sp. 307 ff. („Hier — innerhalb des Christentums — gilt selbst der Wille, der die Pflicht erkennt und bejaht, als durch Gott selbst, durch seine Gabe hervorgebracht".) Ein gerade im Katechismus enthaltener Grundgedanke Luthers ist die Paradoxie: es ist Gottes strenges Gebot (bei seinem höchsten Zorn gebietet er) die Freiwilligkeit, Freudigkeit der völligen Herzenshingabe in Vertrauen und Liebe, fröhlichen Gehorsam, das Gernetun nach seinen Geboten; eitel gläubige Herzen fordert er. Und des Weiteren: dieses Sollen, diese gebotene Freiwilligkeit im Vertrauen und Gehorchen, dieses Unmögliche ermöglicht und verwirklicht Gott selbst; denn er schafft in uns den Glauben durch sein Wort, das tötet und lebendig macht (gleichsam durch sein opus alienum und proprium), das zur desperatio sui und vollends zur fiducialis desperatio

hinleitet. Das Wagnis des Glaubens erleben wir so wie ein fröhliches Erleiden. Agimur, non agimus. So sind wir Gotte recht, wenn wir ihm recht geben in seinem Verdammungsurteil („verloren, verdammt"), aber dann auch den Mut aufbringen, dem Ernst seines Gnadenurteils zu vertrauen. Er lockt uns auch dazu, daß wir „glauben sollen" (vgl. die Einschübe der Erklärung der Vaterunser-Anrede im Kleinen und Großen Katechismus). Ebenso ist das spätere Zwischenstück von der Beichte darauf eingestellt, „zum Glauben zu reizen" (W. 30[I], S. 387, Z. 11). Das Ergreifen im Glauben aber ist ein Ergriffenwerden, Phil. 3, 12, vgl. Jerem. 20, 7.

So klar damit das Ziel aufleuchtet, die fides als caput und summa totius christianismi festzustellen, ebenso klar und nachdrücklich ist gerade durch die Erklärung des ersten Gebots und durch den gleichartigen Beschluß der Gebote behauptet, daß wir uns vor Gottes Zorn fürchten sollen. Gewiß, in seelsorgerlichem Interesse kann Luther gelegentlich den Zorn Gottes schroff negieren, und er stellt dann alles darauf ein, die verzagten Gewissen zum Frieden zu bringen, ihnen die Gewißheit der Vergebung einzuprägen — das ist aber ein Frieden mitten im Kampf, eine Vergebungsfreude, die täglich neu gewonnen werden muß, keine ruhende Qualität, sondern ein actus purus (vgl. z. B. die Auslegung des 3. Artikels, der dritten und sechsten Bitte, des 4. Abschnitts von der Taufe). Anderseits kann Luther in seelsorgerlichem Interesse behaupten, es sei nötiger das Gesetz zu predigen als das Evangelium, das Verzweifeln müsse man recht herausstreichen. Jedenfalls sind ihm die Predigten vom Zorn Gottes und von der Gnade beide die bleibend notwendigen Teile der christlichen Lehre, und zwar, was besonders wichtig ist, nicht bloß in dem Sinne, daß jene zum Anfang des christlichen Lebens gehört, sondern es sind ihm diese beiden disjunctissima etiam conjunctissima in eodem corde. Was Luther darüber in verschiedenen Disputationen, in der Auslegung der Bußpsalmen, im Galaterbriefkommentar, in der Deutung des 110. Psalmes (Erl. Ausg. op. lat. 18, S. 322 f., in W. A. später im Bd. 40[III]), in Briefen, Gutachten und sonst oft ausführt, hat er in der Auslegung des ersten Gebots im Katechis-

mus kurz und kraftvoll angedeutet, so, daß diese Deutung für verschiedene Stufen des Christenlebens anwendbar bleibt. Das im Katechismus behauptete gewichtige Zeugnis vom Zorn Gottes, das den gemeinen groben Mann heilsam erschrecken, aufrütteln soll, dient dem reifenden Christen zur Warnung vor Sicherheit und vor der Gefahr eines leichtfertigen Glaubens an die Vergebung, dem gereiften Christen kann es sogar zum Trost in der Anfechtung dienen, wenn er sich sagen darf: unter Androhung seines Zorns gebietet mir Gott, an das unbegreifliche Wunder seiner Vergebung fest zu glauben. Wie die schärfste Selbstverurteilung in der Verzweiflung am eigenen Vermögen die notwendige Voraussetzung des rechtfertigenden Glaubens ist, so die Predigt vom Zorn Gottes für die Botschaft des Evangeliums von der Gnade. Aber auch abgesehen von diesem Zusammenhang mit dem Zentrum der Heilswahrheit und Heilserfahrung hält Luther für die fides generalis, für die Peripherie des Glaubens, die Botschaft vom Zorn Gottes als unbedingte Wahrheit fest. Genau wie Paulus mitten in seinen Erörterungen von Rechtfertigung und Versöhnung (2 Kor. 5, 10 vgl. V. 20 ff. Röm. 3, 6. Röm. 2, 6 ff. 16). Ebenso ist für Luther der Gedanke, daß Gott Vergelter und Weltrichter ist, Rächer und Schützer der Seinen, der allgewaltig sein Reich baut und schließlich seinen Willen durchsetzt, bleibende Wahrheit, die nicht etwa durch das sola gratia und sola fides pazifistisch erweicht ist. Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht auch Richter wäre. „So sind wir je durch Gottes Wort gewiß versichert, das nach diesem leben wird ein ewiges seliges leben und Reich sein; sonst müsten wir das erste Gebot sampt dem gantzen Euangelio und heiligen Schrift austilgen“ [folgt Hinweis auf die sichere Erfüllung der göttlichen Verheißung an die Seinen in der Ewigkeit und seiner Rache an den Verfolgern, gemäß 2 Mos. 20, 6], so schreibt Luther 1530 (vgl. W. A. 30 II, S. 706, Z. 28 ff.). Ebenso vertritt die Erklärung des Beschlusses des Dekalogs (der ja eigentlich zum ersten Gebot gehört) im Katechismus die Idee der vergeltenden Gerechtigkeit, die Hauptlehre von der Gnadengerechtigkeit und dem sola fide nicht störend, sondern sichernd.

Luther erneuert mit diesem Dualismus die Motive und Quietive der prophetischen und apostolischen Gottesidee und der urchristlichen Frömmigkeit. Hart nebeneinander geordnet stehen hier die Zeugnisse von Gottes Richterzorn und Vaterliebe und demgemäß das Sichfürchtensollen und das Vertrauensollen (vgl. z. B. Matth. 10, 28 ff.). Dasselbe ist der Grundton in der Erstlingspredigt Jesu: „Tut Buße und glaubet an das Evangelium", und in den Seligpreisungen der Bergrede. Luthers Auffassung des christlichen Lebens in der Erklärung des ersten Gebots und übereinstimmend im ganzen Katechismus zeigt das Bild eines ritterlichen Ringens, eines heroischen Daseinskampfes. In tiefster Demut und zugleich mit höchster Kühnheit bekennt der Christ hier den Richterzorn und zugleich die Vaterliebe Gottes; die triebkräftige Spannung des ernsthaften Sichfürchtens und des liebenden Vertrauens nötigt zu dem gleicherweise aufrichtigen Bekenntnis: peccator sum, und: justus sum. Die Abgründe der superbia sowohl als der desperatio sind überbrückt; der Christ verzweifelt nur an sich, nicht an Gott, und seine Hochgemutheit ist der kühne Glaube, der Gottes freie vergebende Liebe ergreift, vielmehr sich von ihr ergriffen, überwältigt weiß und, also ergriffen, in froher Selbstverständlichkeit forthin Gottes Gebote erfüllt, täglich solchen Kampf fortsetzend und dabei täglich neu die Gabe und Kraft Gottes empfangend.

Man muß, um den Tiefsinn des Katechismuseingangs zu verstehen, eben sehr zwischen den Zeilen lesen und erkennen, daß die undogmatische, prophetische Ausdrucksweise Luthers mehrdeutig ist, daß sie auf den empirischen wie auf den idealen Christen, jedenfalls auf verschiedene Entwicklungsstufen des christlichen Lebens anzuwenden ist. Ein systematischer Theolog, der den Lehrgehalt des Katechismus richtig erheben will, sei zugleich Seelsorger, er habe wenigstens seelsorgerliche Erfahrungen und wisse, daß in Luthers Sinn ein rechter Theolog wie in der meditatio so auch in der tentatio erfahren und sachverständig sein muß.

Die Vertiefung in Luthers Auslegung des ersten Gebots führt in das Innerlichste seiner Theologie und Frömmigkeit, und das ist ein unerschöpflich reiches Thema. Einige Erwägungen darüber in gewisser Abgrenzung, mit Rücksicht auf neuere Verhandlungen,

habe ich in dieser Zeitschrift bereits 1917, S. 421 ff. vorgelegt, worauf ich namentlich bezüglich zahlreicher Belegstellen und Quellenangaben verweisen darf.

Die Frage, welches der Zentralgedanke innerhalb des Kleinen Katechismus sei, ist wohl durch Hinweis auf den Satz „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit" zutreffend beantwortet (vgl. O. Albrecht, Der kleine Katechismus Luthers nach der Ausgabe v. J. 1536 (1905), S. 107, dazu W. 30[I], S. 650 f.). Nur muß dieser Kernspruch eng verknüpft werden mit der Mitte des 2. Artikels (Christus, mein Herr, der mich ... erlöst hat ... von allen Sünden, vom Tode ..., auf daß ich sein eigen sei ...); und dieser die Vergebung empfangende christliche Glaube muß in seiner Wurzel erfaßt (er ist durch Gottes Wort und Geist geschaffen), als kämpfender erkannt und in seinen Früchten als ein lebendig, tätig, geschäftig Ding verstanden werden. Dann läßt sich der Zentralgedanke durch alle Hauptstücke bequem verfolgen. — Irgendwo las ich den Spruch Luthers: „Glaube an Jesum Christum und tu die Werke deines Berufes!" Crede in Christum et fac quod debes, so in den Tischreden (W. A. 1, Nr. 644, S. 302, Z. 34). Damit wollte er das Wesen des Christenlebens kurz bestimmen. Wer zu diesem thematischen Doppelsatz die richtigen Variationen hinzudenken kann, wird unschwer auch darin eine Zusammenfassung der ganzen Katechismuslehre vom ersten Gebot bis zur Haustafel wiederfinden.

Merkwürdig ist, daß ein einzelner wenig beachteter und doch zum Organismus des Kleinen Katechismus gehörender Abschnitt, eben die Haustafel, Anlaß geben konnte, das gesamte Lebenswerk Luthers demgemäß zu charakterisieren. Als Joh. Brenz sehr bald nach Luthers Tod, im Juli 1546, einen Kommentar zum Galaterbrief herausgab, schrieb er in der Vorrede, daß er damit seinem Meister ein Denkmal setzen wolle: Luther sei von Gott erweckt, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung (wie sie im Galaterbrief vorliegt) wieder ans Licht zu bringen; und weiter: überall, wohin wir blicken, begegnen uns Wohltaten, die uns der Herr durch diesen Mann erzeigt hat: in der Kirche (wahrhafte Anrufung und Verkündigung des Namens Gottes, rechte Verwaltung der

Sakramente, segensvolles Singen von Liedern usw.), in den Schulen (besonders den Universitäten, wo die Heilige Schrift lauter gelehrt wird), im weltlichen Regiment (wo mit gutem Gewissen das Gesetz gehandhabt und das Schwert geführt wird), und auch im Hausstand. — Luther selbst hatte einst 1528 im Bekenntnis vom Abendmahl Christi zum erstenmal ausführlich die Grundgedanken der Haustafel von den tres hierarchiae und vom gemeinen Orden der christlichen Liebe vorgetragen und ebenfalls dort mit seinem Glaubensbekenntnis verknüpft. Vgl. W. 26, S. 503 ff. W. 30[1], S. 643 ff. — In einem feinsinnigen populären Vortrag „Warum haben wir Luther lieb?" hat D. von Bezzel in München (3. Aufl. 1914 und öfter) ganz ähnlich wie einst Brenz ausgeführt: Was Luther in und an den drei Gottes-Stiften des Hauses, des Staates und der Kirche getan hat, das macht ihn uns lieb.

Ich füge noch einige beachtenswerte Beurteilungen und Verwertungen des Lutherschen Enchiridion aus neuer Zeit hinzu. — Von unserem verewigten D. M. Kähler ist die Äußerung überliefert (in der Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1919, Sp. 981): „das Beste für seine Dogmatik habe er aus Luthers Kleinem Katechismus gelernt". Ein gewichtiges Zeugnis für den fruchtbaren, samenkräftigen, umfassenden Inhalt des Enchiridion.

Friedrich Naumann äußert sich in einer kleinen geistreichen Schrift „Die Freiheit Luthers" (1918), S. 29 so: in diesem kleinen Buch stecke viel sprachliche und lehrhafte Genialität; dafür, daß es schon fast 400 Jahre alt sei, erweise es sich noch als recht lebendig, mag es auch da und dort einen veralteten Klang in sich tragen und mehr auf das bäuerliche Leben zugeschnitten als für ein Stadtkind von heute geschrieben sein. Zu verschweigen aber sei nicht, daß auch sehr guten Anhängern der Lutherschen Kirche in ihm etwas fehle, nämlich das eigentlich Lutherische: die Rechtfertigung durch den Glauben und die Freiheit eines Christenmenschen; der Volks- und Kinderkatechismus erscheine nur wie eine Vorstufe und enthalte viel mehr allgemeinen weströmischen Bestand als besondere Wittenberger Heilsoffenbarung; die lutherische Heilslehre werde so zur Oberstufe, die viele überhaupt nicht erreichen. — Gewiß, die Blickrichtung des Katechis-

mus zeigt das stärkere konservative Gepräge und das mehr volks-pädagogische Verhalten Luthers, das sich schon seit 1524 bemerkbar machte; er ähnelt mehr der Leisetreterin, der Augsburgischen Konfession, als etwa den Schmalkaldischen Artikeln. Aber nicht zutreffend ist Naumanns Bemerkung, daß das eigentlich Lutherische darin fehle. Naumann hätte besser zwischen den Zeilen lesen sollen. Daß Luther das schwer verständliche Wort „Rechtfertigung“ beiseite läßt, ist Zeichen seines Taktes und seiner Lehrweisheit, aber die Sache selbst vertritt er im ganzen Katechismus durchaus. Vgl. dazu W. 30 I, S. 638ff. 649ff. und das oben zum ersten Gebot Bemerkte. Naumann hätte schärfer achten sollen z. B. auf Luthers durchgängige Betonung des auf das Wort Gottes bezogenen Glaubens, auf den evangelischen Kirchenbegriff, auf die antihierarchische Bewertung der weltlichen Obrigkeit, des Ehe- und Hausstandes als heiliger Orden, auf das Ausscheiden nicht schriftgemäßer Überlieferungsstoffe (z. B. der Lehre von den Kirchengeboten und gesetzlicher Beichte). Und wenn Luther so geflissentlich die Glaubenden bekennen läßt, daß ihnen Gott reichlich und täglich die Sünden vergibt, und zugleich, daß sie selbst täglich viel sündigen und eitel Strafe verdienen, bedeutet ihm das nicht gerade das Wesentliche der Rechtfertigungslehre? Vgl. z. B. im Brief an Spenlein vom 8. April 1516 (Enders 1, Nr. 11, S. 29, Z. 39ff.): Cave, ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, imo esse. Christus enim non nisi in peccatoribus habitat. Oder in der Auslegung zu Ps. 51, 6 vom Jahre 1525 (W. 18, S. 501, Z. 10ff.): „Dieser Wahrheit [daß wir nach der Schrift nur durch Christi Leiden Vergebung der Sünde haben und nur im Glauben an ihn selig werden] widerstreben alle, die nicht Sünder sein wollen.“ Oder im Entwurf zu Ps. 6 vom Jahre 1530 (W. 31 I, S. 498, Z. 24f.): Ergo piorum peccatorum est haec vox, qui gratia, non meritis fidere discunt. Ebenda S. 499, Z. 30f.: „Nudam misericordiam invocat tanquam novissimus peccator. Das mag ein glaube sein, quae in rebus non apparentibus luctatur fortissime.“ Oder im Summarium zu Ps. 32 vom Jahre 1531, W. 38, S. 28: „Hie sagt er, daß auch alle Heiligen Sünder sind und nicht anders heilig noch selig sein können, denn

daß sie sich vor Gott Sünder erkennen und wissen, daß sie ohne Verdienst und Werk allein aus Gnaden gerecht werden von Gott geachtet, Summa: Unsere Gerechtigkeit heißt auf Deutsch Vergebung unserer Sünden." Und findet man im Katechismus mit dem sola fide nicht zugleich auch die von Naumann vermißte Lehre von der christlichen Freiheit in der Hauptsache bezeugt, zumal wenn man noch auf das von Luther mehrfach betonte „fröhlich" arbeiten, „gerne" tun nach Gottes Geboten, „gerne" wohltun achtet?

W. Bornemann urteilt in seinem in der Harnack-Ehrung 1921, S. 268 ff. veröffentlichten Aufsatz „Der Charakter des Kleinen Katechismus Luthers", daß darin Luther absichtlich und bewußt, einen richtigen Instinkt mit genialer Intuition verbindend, ein undogmatisches praktisches Christentum bezeugt habe; es sei kein zu anatomisierendes Lehrbuch, vielmehr ein Lebensbuch, eine praktische Anleitung, wie ein Christ glauben, beten und vor Gott wandeln solle, noch heute brauchbar als eine volkstümliche Darstellung echt christlicher Frömmigkeit. Dabei verschweigt Bornemann doch nicht manche Bedenken, insonderheit bemängelt er Luthers Behandlung des Dekalogs. — Steinbeck dagegen, der die von ihm neuerlich formulierte Themafrage: „Ist Luthers Kleiner Katechismus für den Religionsunterricht noch heute brauchbar?" (erschienen in Leipzig bei Deichert o. J.) bejaht, findet vielmehr in der Behandlung des vierten und fünften Hauptstückes allerlei zu Beanstandendes. Über andere respektvolle Kritiker vgl. man W. 30[I], S. 664 f., ferner die interessante Zusammenstellung am Schluße des oben angeführten Buches vom Schulrat D. O. Eberhard, S. 95 ff.: „Freie neuzeitliche Geister über den Katechismus. Undogmatische Urteile für die Gebildeten unter seinen Verächtern." — Von anregenden und sinnreichen Abhandlungen aus den letzten Jahren, soweit sie mir bekannt geworden sind, notiere ich weiter: D. Joh. Haußleiter, „Luthers Katechismusgabe", in den Greifswalder Luthervorträgen 1917, S. 37 ff.; D. Bachmann (Erlangen), „Zu Luthers Katechismen" in Neue kirchl. Ztschr., Jahrg. XXVI, S. 244 ff. 311 ff 367 ff.; Prof. Theobald (Nürnberg), „Luthers Tischreden und sein Kleiner Katechismus", ebenda XXXV, S. 387 ff. Eine kleine, aber gehaltvolle, sinnige Gabe bot D. Ihmels mit dem

Heft „Der Katechismus als Lebensbuch auch für die Kriegszeit“ (1915).

Ich möchte schließlich besonders noch den ökumenischen, gemeinchristlichen Charakter des Lutherschen Enchiridion hervorheben. In dieser Hinsicht wurden mir mehrere Zeugnisse von Missionaren[1]), mit denen ich in Briefwechsel stand, bedeutungsvoll. Zum Missionar Voskamp in Tsingtau, der die eine der chinesischen Übersetzungen des Kleinen Katechismus angefertigt hat, äußerte ein chinesischer Gelehrter (in der Meinung, es sei ein modernes schriftstellerisches Erzeugnis): „Der Verfasser dieses kleinen Buches muß einer der hervorragendsten Gelehrten des deutschen Reiches gewesen sein!“ Und ein im Dienst der Bremer Mission stehender, an der Ostküste Sumatras arbeitender Missionar reformierten Bekenntnisses, der Luthers Büchlein seinem Unterricht zugrunde legt, bestätigte mir den überkonfessionellen Charakter desselben durch sein Urteil: „Meine Erfahrung ist, daß der Kleine Luthersche Katechismus auch für unsere Karo-Batak eine einfache klare Vorstellung der christlichen Religion gibt.“ Das Zugeständnis der interkonfessionellen Eigenart des Enchiridion klingt auch aus den unfreundlichen Worten eines Denifle (vgl. dessen „Luther in rationalist. und christl. Beleuchtung“, 1903, S. 34) heraus: „Was Luther noch Positives gerettet, sind versprengte Fetzen, die er aus dem ungenähten Kleide des katholischen Christendogmas herausgeschnitten und in seinem Kleinen Katechismus aufbewahrt hat.“ — Es ist richtig, was D. Th. Kaftan in seinem Vortrag „Reformation und Gustav-Adolf-Verein“ 1917, S. 67f behauptet: „Als Luther seinen Katechismus schrieb, dies Kleinod der Weltliteratur, ... wollte er

1) Eine nicht geringe Mühe bereitet den Missionaren die Arbeit des Übersetzens; handelt es sich doch um eine ganz andersartige Vorstellungswelt, für die den Sprachen der Heiden die Worte fehlen. Übrigens erlauben sich die lutherischen Missionare, obwohl sie den Katechismus als Symbol, als kirchliche Bekenntnisschrift achten, wenigstens an einer Stelle öfter eine sachliche Korrektur: sie zählen die Gebote nach dem Brauch der reformierten Kirche, sie schalten also das ursprüngliche zweite Gebot, das Verbot des Bilderdienstes, ein im Interesse der Bekämpfung des Götzendienstes, und vereinigen dafür das neunte und zehnte Gebot, das Luther im Anschluß an die abendländische augustinische Tradition getrennt hatte.

kurz zusammenfassen, nicht was ein Lutheraner, sondern was ein Christenmensch für Leben und Sterben zu wissen nötig habe. Und dachte er auch zunächst an seine Deutschen, ... sein Auge ging hinaus über die Grenzen des Deutschen Reiches, der ganzen lieben Christenheit, so würde er sagen, galt sein Dienst." Das ist gewiß im Sinne Luthers selbst geurteilt, der in einer Schrift v. J. 1522 (W. 8, S. 685, Z. 6 ff. 13 ff.) bezeugt: „Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch für niemant gecreutzigt. ... Ich byn vnd wyll keyniß meyster seyn. Ich habe mitt der gemeyne die eynige gemeyne lere Christi, der alleyn vnßer meyster ist. Matth. xxiii."

II. Zum Liederband (Bd. 35)

Übersicht: Bemerkungen zu dem Hauptteil, den geistlichen Liedern. Ihr volksliederartiger Charakter, ihre Textabweichungen. Erwägung eines anderen Plans der Bearbeitung. Die Melodien. War Luther Komponist? (Moser, Abert, Smend) Luckes reiche Forschungsergebnisse; doch ist die Luthersche Abfassung von „All Ehr und Lob soll Gottes sein" festzuhalten. Anmerkungen zu Smends Festschrift. Noch einzelnes zu Ein feste Burg. Zur allgemeinen Bewertung der Lieder, ihrer Gruppierung, ihrer Zahl. Die erhaltenen Originalhandschriften. — Nachträge zu den nichtgeistlichen Gedichten. — Luthers Gebete.

Die Gebrüder Grimm haben zu ihrer Sammlung der Kinder- und Hausmärchen, in der Vorrede aus Cassel vom 3. Juli 1819, folgende sinnreiche Anmerkung beigefügt: „Merkwürdig ist, daß bei den Galliern nicht erlaubt war, die überlieferten Gesänge aufzuschreiben, während man sich der Schrift in allen übrigen Angelegenheiten bediente. Cäsar, der dies anmerkt (De bello Gall. VI, 4), glaubt, daß man damit habe verhüten wollen, im Vertrauen auf die Schrift leichtsinnig im Erlernen und Behalten der Lieder zu werden. Auch Thamus hält dem Teuth (im Phädrus des Plato) bei Erfindung der Buchstaben den Nachteil vor, den die Schrift auf die Ausbildung des Gedächtnisses haben würde."

Auch die deutschen Volkslieder sind zu allen Zeiten lebendige Worte gewesen, die von Ohr zu Ohr, von Mund zu Mund sich fortpflanzen; und dem volksliedartigen Charakter der meisten

Lutherlieder entsprach es, daß sie anfangs und noch mehrere Menschenalter nach ihrer Entstehung auswendig gesungen wurden. Die Gemeinde sollte in den Gottesdiensten regelmäßig und selbsttätig zu Worte kommen als ein bekennendes, singendes allgemeines Priestertum. Als Luther seine Lieder niederschrieb und durch den Druck vervielfältigen ließ, dachte er nicht daran, daß man die Einblattdrucke, auf denen die Lieder zuerst erschienen, und danach die gedruckten Sammlungen mit in die Kirche nehmen sollte; diese Drucke dienten anfangs nur dazu, daß man die Lieder daheim auswendig lernen und einüben konnte. In der Kirche aber sollten sie aus dem Kopfe (und aus dem Herzen) gesungen werden. In seiner ersten Vorrede zum Wittenberger Chorgesangbuch — das war kein Gemeindegesangbuch, sondern mit seinen fünf Stimmbüchern für die Hand des Kantors und der Chorsänger bestimmt — spricht er sich dahin aus: die Jugend soll in den geistlichen Gesängen etwas Heilsames haben anstatt der Buhllieder und fleischlichen Gesänge (W. 35, S. 474 f.). Wie nun jene Buhllieder selbstverständlich als auswendig gesungene gedacht werden, ebenso ihr heilsamer Ersatz. Dasselbe hat Luther im Sinne, wenn er in der späteren Vorrede zu dem (von ihm nicht redigierten) Prachtdruck des Val. Babstschen Gesangbuchs v. J. 1545 schreibt (W. 35, S. 477, Z. 2 ff.): „Gott hat unser Herz und Mut fröhlich gemacht durch seinen lieben Sohn, welchen er für uns gegeben hat zur Erlösung von Sünden, Tod und Teufel. Wer solchs mit Ernst gläubet, der kann's nicht lassen, er muß fröhlich und mit Lust davon singen und sagen, daß es andere auch hören und herzukommen." Auf das Auswendigsingen zielt auch die Mahnung Luthers von der Kanzel am 24. Januar 1529 (W. 29, S. 44, Z. 14 ff.): die Hausväter sollten dafür sorgen, daß die Geistlichen Lieder (deren vorzüglichste zusammengestellt seien zur Erbauung, gleichsam als eine Bibel für Einfältige und Gelehrte) fleißiger gelernt und geübt würden. Da hier zugleich erwähnt ist, daß die Lieder täglich in den Schulen gesungen wurden, so sind wohl geübte Schüler als Vermittler des Auswendiglernens und als Vorsänger in den Häusern gedacht.

Die ganze geschichtliche Entwicklung bestätigt diesen Sachverhalt. Daran erinnerte jüngst P. Graff in seinem wertvollen Buch, „Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands usw." (1921), S. 255: „Der Gebrauch von Gesangbüchern ist erst allmählich aufgekommen. Anfangs besitzen nur der Pastor, der Kantor (Küster) und die Chorknaben oder die sonstigen Musiker des Chores ein Gesangbuch. Die Lieder werden angestimmt, gewöhnlich vom Kantor, die Gemeinde singt sie auswendig mit. Es wurden ja immer dieselben vorgeschriebenen Detempore-Lieder gesungen. Die KOO schreiben häufig vor, daß die Gemeinden angehalten werden sollen, die gebräuchlichen Gesänge zu lernen, um sie mitsingen zu können. Es konnte darum Aufsehen, ja den Unwillen des Pfarrers erregen, wenn ein anderes Gemeindeglied es wagte, selbst ein Gesangbuch mit in die Kirche zu bringen. [Wie es bei uns Befremden und Unwillen erregen würde, wenn jemand beim Anstimmen unserer Nationalhymne erst sein Liederbuch aufschlagen wollte.] Die Folge war, daß der Wortlaut der Lieder beim Singen oft entsetzlich entstellt wurde. Das ist der eine Grund, weshalb man die Einführung der Gesangbücher auch für die Gemeindeglieder fordert. Der andere ist der, daß auch die neuen Lieder in den Gottesdienst eindringen und die Liederzahl so vermehrt wird, daß sie unmöglich alle auswendig gelernt werden können" (vgl. auch ebenda S. 132ff.). — Bugenhagen pflegte Luthers Kleinen Katechismus mit sich in die Kirche zu tragen „wie unsere Laien und wie unsere Kinder" (O. Albrecht, Der Kl. Katech. D. M. Luthers v. J. 1536 usw. [1905], S. 94). Von Luther selbst berichtet Mathesius in seiner XI. Predigt (bei Loesche, S. 262f.), daß er seine von Cruciger sehr geschickt nachgeschriebenen und redigierten Predigten über Joh. 14—17 „sehr oft mit sich zur Kirche trug, und las sehr gerne darin" (vgl. W. 28, S. 34). Aber das Mitbringen eines Gesangbuchs muß, wie gesagt, damals etwas ganz Ungewöhnliches gewesen sein.

In diesem Zusammenhange gewinnt Luckes Hypothese, die vierstrophige Fassung des Lutherliedes „Aus tiefer Not" erkläre sich als das Ergebnis mangelhafter Überlieferung, sie sei nach dem

Gehör angefertigt oder aus dem Gedächtnis aufgeschrieben (W. 35, S. 105), besonderes Gewicht. Wie ein Volkslied als viva vox verbreitete sich solch Lutherlied (vgl. W. 35, S. 9 ff.). Dasselbe trifft zu auf das Lied „Erhalt uns Herr bei deinem Wort" mit seinen wechselnden Formen, wie Lucke in W. 35, S. 246 f. und 387, Anm. 3 näher erläutert hat.

Wer die gesamte reiche Forschung, die in dem Liederband durch Lucke und Moser niedergelegt ist, übersehen und sich aneignen will, darf nicht unterlassen, von vornherein auch die Ergänzungen auf S. 551 ff., sowie die Nachträge und Verbesserungen S. 618 ff. ins Auge zu fassen. Fast ein Jahrzehnt hat die allmähliche Drucklegung dieses Bandes in Anspruch genommen. Da verschiedene Autoren neben- und nacheinander daran arbeiteten, und da noch während des Druckes neue Funde auftauchten, die Berücksichtigung erheischten, ist es nicht zu verwundern, daß die Ergebnisse nicht überall einheitliche sind und daß die Übersichtlichkeit etwas leidet, zumal das Register ausgefallen ist (es wird demnächst nachgeliefert). Auf S. 561 ff. und 632 ist sogar die Möglichkeit und Zweckmäßigkeit eines anderen Plans für die Gesamtbehandlung des Hauptstoffs, der geistlichen Lieder, im Blick namentlich auf Gödekes Vorarbeit erwogen worden. Wir haben also noch Raum für andere Forscher gelassen. Wenn jemand nach dem Vorbild unserer Tischredenausgabe (Bd. 1—6) oder mit Berufung auf den in W. A. 10^II vorgelegten kritischen Abdruck des Lutherschen Betbüchleins auch im Liederband die mit der ältesten Lutherüberlieferung verflochtenen fremden Stoffe aufgenommen haben will, so müßte er ein bei Luthers Lebzeiten und unter seinem Namen veröffentlichtes Wittenberger Geistliches Liederbuch als Ganzes, mit Einschluß der darin enthaltenen, von anderen reformatorischen Männern verfaßten Lieder, auch mit den von Luther ausgewählten biblischen Cantica und den „Liedern der Alten", auch den lateinischen und den Begräbnisgesängen vollständig in kritischem Neudruck darbieten. Am besten würde sich meines Erachtens dazu das als Ausgabe letzter Hand zu bezeichnende, in Wittenberg 1543 von Klug gedruckte Gesangbuch (W. 35, S. 331 f.), mehr noch als das berühmte Bapstsche Leipziger v. J. 1545, eignen; denn zweifellos hat Luthers Auge

über dem Druck 1543 gewacht, und die sachliche Ordnung der Lieder, wie auch die Gruppierung dieses Buches überhaupt, muß seinen Intentionen entsprochen haben. Unser wissenschaftliches Interesse erfordert freilich noch etwas anderes: eine kritische Voruntersuchung, innerhalb welcher die einzelnen Lieder Luthers in ihrem ältesten Text und soweit möglich in der Reihenfolge ihrer Entstehung abgedruckt würden. Solche weitausschauenden Pläne mußten wir zurückstellen. — Außerhalb unserer Ausgabe plante Kawerau einen Neudruck des ältesten Gesangbuchs, des sogenannten Achtliederbuchs von 1524 (W. 35, S. 336 f., als Fundort ist hier noch Regensburg, Kreisbibl. Nr. 758 nachzutragen); auch bestand die Absicht, einen Faksimiledruck des Achtliederbuchs nach einem in der Landesbibliothek zu Coburg verwahrten Exemplar als Jubiläumsgabe zu veranstalten, wie E. Schmidt in Schramms Zeitschr. f. Buchkunde I (1924), S. 35 meldete. Auch dies ist durch die deutsche Notzeit vereitelt worden[1]).

1) Prof. D. Joh. Meyer in Göttingen macht mich brieflich darauf aufmerksam, daß die Göttinger Universitätsbibliothek mit dem gleichzeitigen Besitz zweier Achtliederbuch-Drucke (Ala^{2} und Ala^{3}) unter allen Büchereien einzig dastehe; in W. 35, S. 336 f. ist dies nicht notiert, wohl aber hatte Knoke in seinem sorgfältigen Aufsatz in den Th. Stud. u. Krit. 1918, S. 228 ff. (in W. 35, S. 613 leider nur flüchtig erwähnt) bereits darauf aufmerksam gemacht. Beachtlich erscheint auch Knokes Vermutung, daß die Angabe in Ala$^{1 u. 2}$ (vgl. W. 35, S. 336 f.) „M. D. Xiiii." nicht für „M. D. XXiiii.", sondern für „M. D. XXiii." verdruckt sei, daß man also für das zweite beabsichtigte X fehlerhaft ein i einstellte. Der 2. Bogen ist bei Ala$^{1-3}$ überall gleichartig und daher wohl überhaupt nur ein Mal gedruckt. Der erste Druck des 1. Bogens in Ala$^{1 u. 2}$ wird schon 1523 erfolgt sein, und nur wegen des Druckfehlers im Titel (M. D. Xiiii) wird man in Ala^{3} zu Anfang d. J. 1524 einen Neudruck des 1. Bogens mit kleinen Textverschiedenheiten (s. bei Knoke) und mit M. D. XXiiii im Titel veranstaltet haben. Knoke folgert mit Recht daraus, daß das Achtliederbuch schon 1523 mindestens begonnen wurde zu drucken, — eine Bestätigung der Erkenntnis, daß es die älteste Liedersammlung war, ehe die Erfurter Enchiridien erschienen. — D. Meyer kritisiert dann, Knokes Aufstellungen billigend, die Behauptungen in unserer Voruntersuchung W. 35, S. 10, Z. 26—29; es verhalte sich doch umgekehrt: zuerst ist Ala$^{1. 2}$ 1523, erst hernach Ala^{3} 1524 gedruckt; Ala^{1} sei vielleicht nur der Teil einer Ausgabe gewesen, bei deren Druck man den Fehler 1523 bemerkte und abänderte.

Die scheinbare Hypertrophie unseres Liederbandes bedeutet tatsächlich vielmehr eine nicht geringe Einschränkung des Stoffes, den wir hätten darbieten können. Um so mehr aber wollen wir uns dessen freuen, was innerhalb der gesteckten Grenzen durch Lucke und Moser erarbeitet worden ist. Unter allen Gesamtausgaben der Werke Luthers ist die unsrige in W. 35 die erste, welche neben den Lutherschen Liedertexten auch deren Melodien (ohne welche Luther seine Lieder nicht wiedererkennen würde) mit zum Abdruck bringt und bewertet. Während so hervorragende Forscher wie G. Kawerau (vgl. Köstlin[5] I, 543 f. II, 14 f.) und noch mehr W. Nelle, „M. Luther, die Wittenberger Nachtigall" (1917), S. 16, Luther eine Tätigkeit als Erfinder der Melodien fast ganz absprachen, vertritt der ausgezeichnete Musikgelehrte Prof. Dr. Moser mit gewichtigen Gründen die Behauptung, daß sehr wahrscheinlich Luther selbst eine Reihe von Melodien zu seinen Liedern geschaffen habe (so in W. 35, S. 485 ff. 545 ff.; ferner in den Mitteilungen der Luthergesellschaft 1921, S. 53 ff.; vorher im Archiv f. Musikwissensch. II, 339 ff., zuletzt ebenda im Märzheft 1925, S. 367 ff.); als eine besondere Eigentümlichkeit der Lutherschen Melodik stellt er die sogenannten „pathetischen Antizipationen" (zuletzt nennt er sie auf Eickhoffs Anregung „Vorgriffe") fest. Er kann sich dabei auf Hermann Kretzschmar beziehen, der ebenfalls die Frage, ob Luther zu den Komponisten zu rechnen sei, unbedingt bejaht und geurteilt hat: Luthers Lieder treten an Kraft und Schärfe des Ausdrucks vor den meisten später entstandenen Chorälen hervor, wie alte Sturmeichen im jungen Nadelwald. —

Mit unserem Moser stimmt wesentlich überein der Nachfolger Kretzschmars in Berlin, Prof. Dr. H. Abert in der geistvollen Flugschrift der Luthergesellschaft v. J. 1924 „Luther und die Musik"; da heißt es z. B. S. 10: „Was damals bescheidenen Handwerkern und andern einfachen Leuten ohne weiteres gelang, nämlich das Erfinden von Wort und Weise eines Liedes zugleich, das werden wir doch dem auch in der musikalischen Theorie überaus beschlagenen Luther nicht absprechen dürfen, zumal die Personalunion von Dichter und Komponist damals etwas ganz Selbst-

verständliches war. Luther hat außerdem eine ganze Reihe von Kompositionen weit künstlicherer Art selbst nachweislich verfaßt, so das deutsche Sanctus in der Messe, die Motette Non moriar, den 64. Psalm, um nur das Wichtigste anzuführen. Wie sollte er, den sein Schüler Spangenberg den größten aller Meistersinger nennt, nicht imstande gewesen sein, zu seinen Liedern auch die Weise zu erfinden?" Und dann auf S. 13 f. nach einer feinsinnigen Analysierung der Melodie zu „Ein feste Burg": „Die ganze Melodie, die augenscheinlich aus der ersten Gedichtstrophe herausgeboren ist, dem Reformator abzusprechen, war ein rechtes Wagnis; denn die für ihn sprechenden äußeren Zeugnisse werden durch den wie mit Fingern auf Luther hindeutenden Charakter der Melodie doch ganz erheblich bekräftigt. Dichtung und Musik sind mit ihrer eigentümlichen Mischung von Energie und Leidenschaft so unverkennbar der Ausdruck derselben Feuerseele, daß man der ganzen damaligen Praxis geradezu Gewalt antäte, wollte man hier nach moderner Weise ein „In-Musik-Setzen" eines fertigen Textes durch einen „fremden" Komponisten annehmen. Es scheint mir überhaupt an der Zeit, daß wir von dem sonderbaren Sport ablassen, unseren Luther mit aller Gewalt zu einem unschöpferischen Dilettanten modernen Schlages zu machen. Meines Erachtens kommt ihm auch noch an anderen Melodien die Urheberschaft zu, wie z. B. an „Vom Himmel hoch", das ebenso explosiv beginnt und dasselbe Schlußkolon wie die „Feste Burg"-Weise hat. In anderen Fällen hat er freilich ältere Weisen benutzt, aber auch hier fragt sich, wie weit seine Redaktion geht."

Den von Dr. Moser in W. 35 vorgetragenen Forschungsergebnissen schließt sich im ganzen auch D. J. Smend an. In seinem Aufsatz „Luther der Liturg und Musikant" (Jahrbuch der Luthergesellschaft 1924, S. 28 f.) urteilt er: „Überblickt man das vorliegende Material, so ist in einer Reihe von Fällen zum mindesten die starke persönliche Beteiligung Luthers bei der Entstehung der in Betracht kommenden Melodien wohl außer Frage. Dies gilt vor allem von den Weisen: Es wollt uns Gott genädig sein; Nun freut euch, lieben Christen gemein; Vom Himmel hoch; Vater unser im Himmelreich (zweite Form); Aus tiefer Not

(Wittenberger Weise); Christ lag in Todesbanden; Sie ist mir lieb die werte Magd. In diesen sieben Singweisen mag der Sachverhalt immer der sein, daß entweder an vorreformatorische Töne angeknüpft wurde, oder daß Luthers musikalische Mitarbeiter mitwirkten, doch immer unter maßgebendem Einfluß von seiner Seite. Für vier Melodien wird aber die Erfindungstat des Reformators heute mit guten Gründen behauptet, und zwar in dem Sinne, daß er, und er ausschließlich, als der Urheber zu bezeichnen sei: Ein neues Lied wir heben an; Mit Fried und Freud; Jesaia dem Propheten das geschah, und — „Luther in Person" — Ein feste Burg. Auch die ältere Weise des Vaterunserliedes, die alsbald durch die uns geläufige ersetzt wurde, ist Luthers Werk gewesen!"

Aus Mosers wertvollen Beiträgen hebe ich noch zweierlei hervor. Erstens seinen kritischen Neudruck der vorreformatorischen Melodie zu Luthers Glorialied „All Ehr und Lob soll Gottes sein" aus der Naumburger Kirchenordnung 1538 mit Markierung der darin enthaltenen Wurzeln der uns durch Nic. Decius' Glorialied „Allein Gott in der Höh sei Ehr" geläufig gewordenen Melodie: W. 35, S. 530 f. (dazu vergl. meine Bemerkungen in Theol. Stud. u. Krit. 1898, S. 489 f. 516 f.). Zweitens Mosers Beobachtungen zur Rhythmik und Metrik der Melodien wie auch der Liedertexte Luthers: W. 35, S. 488. 519 f. 545 f., ferner besonders in dem neuen Aufsatz vom März 1925 in der Ztschr. f. Musikwissenschaft „Bemerkungen zur deutschen Rhythmik und musikgeschichtlichen Methodik", S. 357 ff. 367 ff., darin auf S. 373 f., seine Ausführungen in W. 35, S. 519 f. ergänzend, mit mancherlei Neuem die zum Abgesang von „Ein feste Burg". — Wenn Moser W. 35, S. 519 schreibt: „Es ist ja oft bei den Lutherschen Liedern zu erkennen, daß man nicht immer scharf taktig betonte, sondern in der Biegsamkeit der ‚schwebenden Deklamation' wie bei der Gregorianik einen feinen Reiz erblickte:", so füge ich bestätigend einen Ausspruch Luthers selbst hinzu, den ich im Gothaer Handschriftenband A 401, Bl. 150ª fand: „Es sein zweierley componisten vnd poëten, die rechten sein der silben vnd notten heren, die andern ihre Knechte"; das kommt überein mit seinem

bekannten Urteil über Josquin de Près (Köstlin-Kawerau, Luther [5] II, 502), dazu vgl. noch W.A. Tischreden 2, Nr. 1258; es spiegelt sich ihm darin der Unterschied von Gesetz und Evangelium.

Lucke hatte bereits 1917 die wichtigsten Ergebnisse seiner Lutherliederforschung in den „Lutherstudien der Mitarbeiter der W.A.", S. 79—113 bekannt gegeben: nämlich den Nachweis des Einflusses der mündlichen Überlieferung auf die unterschiedlichen Textformen der Lieder, Bekämpfung der herkömmlichen Überschätzung des Achtliederbuchs und der Erfurter Enchiridien, sowie der Unterschätzung des Wittenberger Chorgesangbuchs von 1524, Kombinationen bezüglich des verschollenen Weißschen Sangbüchleins von 1528, worin vermutlich zum erstenmal „Ein feste Burg" erschienen ist, u. a. m. Nur bei einem besonders nachdrücklich behandelten Problem, der kritischen Bewertung der Naumburger Kirchenordnung des Nicol. Medler von 1537/38 hat Lucke nach meiner Überzeugung sich versehen; zu seiner Entschuldigung dient der Umstand, daß ihm eine wichtige Urkunde des Naumburger Ratsarchivs unbekannt geblieben ist (s. u.). Im mittleren Teil, der Zeremonienordnung der St. Wenzelskirche v. J. 1538, bezeugt Medler klar, daß Luther das deutsche Et in terra, die Antiphona Angelorum, d. h. das die große Doxologie umschreibende liturgische Lied „All Ehr und Lob soll Gottes sein" gemacht habe. Und dies Zeugnis Medlers zu beanstanden liegt kein Grund vor. Lucke hat jedoch „All Ehr und Lob" nur als ein zweifelhaftes Lutherlied in W. 35, S. 288 f. abgedruckt neben dem andern anzuzweifelnden (sicher Luthern abzusprechenden) „Vergebens ist all Müh und Kost." Dem Nachweis seiner Anzweiflung jenes widmet er besondere Aufmerksamkeit; schon seine Ausführungen auf S. 56 bis 69 gehören dahin, vollends auf S. 287—296. Mein zum erstenmal in dieser Zeitschrift (Th. Stud. u. Krit. 1898, S. 486 ff.) geführter Beweis, daß „All Ehr und Lob soll Gottes sein" ein echtes Lutherlied sei, ist vor Lucke schon einmal — durch Dr. Geyer — bestritten worden; mein verehrter Widerpart hatte damals seinen Zweifel, ob Medler den strittigen Satz geschrieben habe, zurückgezogen, weil er zu seiner Überraschung nachträglich in der Nörd-

linger Kirchenordnung von 1555 denselben Satz fand: „wie es D. M. Luther gemacht hat“ (vgl. Monatsschr. f. Gottesdienst und kirchl. Kunst 1898, S. 221 f. 353 f.). Lucke hat diese Verhandlungen übersehen und unerwähnt gelassen. Ein Hauptgrund seiner Anzweiflung der Richtigkeit der Notiz Medlers, ist die Annahme, den Wittenbergern habe nur der erste Teil der Naumburger Kirchenordnung, die Kastenordnung, vorgelegen, Luther habe also die Zeremonienordnung gar nicht gelesen, folglich auch nicht den Satz, das Glorialied stamme von ihm. Ein späterer archivalischer Fund aber, den Lucke nicht kannte, beweist nun, daß Luther alle drei Teile der Kirchenordnung im November 1537 durchgesehen hat. Freilich ist die Möglichkeit zuzugeben, daß, weil wahrscheinlich die Niederschrift von 1537 an einigen Stellen nachträglich korrigiert ist und weil sicher wenigstens in den Personalien des dritten Teils, der Schulordnung, wie sie jetzt vorliegt, Verhältnisse der Jahre 1542/43 berücksichtigt sind, daß die fragliche Bezeugung der Autorschaft Luthers zum Glorialied im November 1537 noch nicht dastand, also damals auch nicht von Luther gelesen sein konnte. Was folgt aber daraus? Dann ist das von Medler in der Ausarbeitung der Zeremonienordnung von 1538 (diese Zahl ist nicht zu beanstanden) niedergeschriebene Zeugnis erst recht als glaubwürdig zu erachten. Denn Medler, der jahrelang, bis zum Herbst 1536, in Luthers Umgebung gelebt hat und nach seiner Übersiedlung nach Naumburg in lebhaftem Verkehr mit Wittenberg blieb, kann die interessante Neuigkeit über Luthers Autorschaft doch nur auf Grund sicherer Erkundnng niedergeschrieben haben. Meine ausführliche Replik, worin ich alle Beanstandungen Luckes beleuchte, steht in den Nachträgen zu W. 35, S. 627—630, worauf ich hiermit verweisen darf. — Ich komme hier nur deshalb eigens darauf zurück, einmal weil in dem sonst dankenswerten Bericht über W. 35 in der Theologie der Gegenwart XVIII (1924), Heft 9, S. 138 ganz unrichtig als eins der literarkritischen Ergebnisse des Bandes genannt ist: „Das Lied ‚All Ehr und Lob‘ ist nicht von Luther“, und sodann weil ich gerade in unserer Zeitschrift (den Th. Stud. u. Krit. 1898 a. a. O.) zuerst den Nachweis der Echtheit geführt habe: es ist von

Luther. Daß übrigens Luckes kritische Beobachtungen, abgesehen von der Frage nach der Autorschaft des Lutherschen Glorialiedes, ihren Wert behalten mit Bezug auf die andersartige Frage, in welchem Jahr einzelne Lieder Luthers entstanden sind (zur sicheren Entscheidung darüber reicht der vorliegende Text der Naumburger Kirchenordnung nicht aus), ist in meinen Nachträgen zu W. 35, S. 630 zugestanden worden. Bestehen bleibt aber meines Erachtens als sicher: Medler hat i. J. 1538 die Tatsache, Luther ist der Verfasser des deutschen Et in terra, bezeugt, und dies Zeugnis ist glaubwürdig. Wir besitzen in diesem Lied einen Beweis für die fortgesetzten liturgischen Bestrebungen Luthers, der nach dem Patrem (Credo) und Sanctus das große Gloria verdeutscht hat, um der Gemeinde gelegentlich auch an diesem wertvollen liturgischen Stück (das übrigens sich inhaltlich mit dem Te Deum berührt) tätigen Anteil zu gewähren. Und mit Recht haben, soweit ich sehe, alle neueren Forscher auf dem Gebiet der Lutherliederforschung dieses „All Ehr und Lob soll Gottes sein“ den echten Lutherliedern eingereiht: Klippgen, Leitzmann, Spitta, Berger, Buchwald, Köstlin-Kawerau; zu letzterem (vgl. Luther[5] II, S. 299 f., doch muß es hier 1538 statt 1537 heißen) darf ich hinzufügen, daß Kawerau im Briefwechsel mit mir nach vorübergehendem Schwanken mir voll zugestimmt hat. Freilich nicht Autoritäten entscheiden, aber die Sache.

Gewiß kann man in einem Bericht über W. 35, wie der erwähnte Artikel in ThSW. 1924 zeigt, sich leicht versehen, denn die Durcharbeit unseres Liederbandes ist sehr mühsam. Doch ist zu hoffen, daß die anderweitigen wertvollen Ergebnisse Luckes allmählich bekannter und anerkannt werden, so daß uns z. B. nicht wieder die alte Legende aufgetischt wird, wie noch geschieht in der Dezembernummer 1924 der Monatschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst (S. 239 f.): „Inzwischen hatte Luther am 24. Juli 1524 den Justus Jonas nach Erfurt gesandt, der die Drucker Maler und Trutebul mit der Drucklegung der ersten deutschen Gesangbücher betraute.“ — Aber bereits seit 1900 kennen wir durch O. Clemen, „Beitr. z. Reformationsgesch.“ I, S. 82 den Brief Anton Musas aus Jena an Joh. Lang in Erfurt Postridie Pauli 1524, woraus wir

Aufklärung über die Genesis der Erfurter Enchiridien gewinnen. Und seit 1903 lesen wir darüber bei Köstlin-Kawerau[5] I, S. 538: „Am 30. Juli [vielleicht war es der 1. Juli] 1524 schrieb der eben nach Jena berufene Prediger Ant. Musa an Joh. Lang in Erfurt: er wolle seine Gemeinde etliche Psalmlieder lehren, die sie an Stelle der früheren Vespergottesdienste singen könnte. Er habe aber nirgends, weder in Erfurt noch in Leipzig, deutsche Psalmenbücher Luthers (psalteria Germanica Martini) zu kaufen bekommen; da habe ihn der Rat von Jena gebeten, doch etliche dieser Psalmen, 12 oder 15, in Erfurt drucken zu lassen. Weil er selber jetzt nicht reisen könne, so bitte er Lang, auf Kosten der Stadt Jena ein Enchiridion von 15 Psalmen herstellen zu lassen." Genauer noch ist Lucke der Sache nachgegangen, schon in den Lutherstudien (1917), S. 94 f., dann in W. 35, S. 6 ff.; Jonas war damals, im Juli 1524, nur ganz kurz in Erfurt zur Regelung einer privaten, vermögensrechtlichen Angelegenheit und ist so gut wie sicher ebensowenig wie Luther persönlich an der Herausgabe der Erfurter Enchiridien beteiligt gewesen; unter den psalteria Germanica Lutheri aber werden die damals nachweislich schon vorhandenen Einblattdrucke, vielleicht auch das in Nürnberg von Jobst Gutknecht (?) gedruckte Achtliederbuch zu verstehen sein.

Auch Jul. Smend gibt in seiner gehaltvollen Schrift „Das evangelische Lied von 1524, Festschrift zum 400jährigen Gesangbuch-Jubiläum" (Nr. 137 der Schriften des Ver. f. Reformationsgeschichte) solche Kleinigkeiten nicht genau wieder[1]), wenn er S. 28 als Luckes Forschungsergebnis bezüglich der Erfurter Enchiridien feststellt: „Es handelt sich um ein gemeinsames Geschäft der beiden Druckereien, und als Auftraggeber kommt Joh. Eberlin von Günzburg in Betracht." Sicher kommen zunächst nur Musa und Lang in Betracht, daneben vielleicht (nach Luckes, des intimen Kenners des Eberlin von Günzburg, Vermutung) auch Eberlin von Günzburg. Smends Festschrift ist ebenso wie sein oben erwähnter Auf-

1) Unverständlich ist mir, mit welchem Recht Smend, S. 41, des Jonas Lied „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält" als das von Luther an Spalatin gesandte Muster einer Psalmbearbeitung bezeichnet. Vgl. Enders 4, S. 274, Anm. 4.

satz „Luther der Liturg und Musikant" (im Jahrbuch der Luthergesellschaft 1924, S. 21—37) gewandt und geistvoll geschrieben. Der ausführliche Eingang S. 1—21 macht an sich schon den Eindruck einer prächtigen, abgerundeten Festrede. Die folgenden historischen Übersichten aber enttäuschen doch etwas. Smend selbst bedauert auf S. 83, daß er, durch den verfügbaren Raum eingeengt, nur einen fast zufällig erscheinenden Ausschnitt der Geschichte des evangelischen Liedes, die 24 Lutherlieder des Jahres 1524, habe behandeln können, die andern nach 1524 veröffentlichten 13 Lieder (darunter Ein feste Burg, Vom Himmel hoch, Vater unser, Erhalt uns Herr bei deinem Wort usw.) nur mit ihren Anfangsworten bezeichnend. Das ist doch sehr schade. Unschwer hätte sich Raum für diese schaffen lassen, wenn auf S. 70ff. der Bericht über die nicht von Luther stammenden Lieder des Jahres 1524, ferner auf S. 73ff. Thomas Münzers Vorrede zu seiner Deutsch Evangelisch Messe 1524 und die (nicht von Luther verfaßte) Vorrede zu den Erfurter Enchiridien 1524 fortgelassen oder nur mit kurzem Wort erwähnt worden wären. Für den teilweisen Abdruck der späteren „Frau Musika" v. J. 1538 konnte doch auf S. 78 Platz geschafft werden. Ungern vermißt wohl jeder Leser, so dankbar er für das Gebotene sonst sein wird, festliche Worte über so hochfestliche Lieder wie das Deus noster refugium et virtus.

Dies Lied der Lieder von der festen Burg erregt immer von neuem die Aufmerksamkeit der Forscher. Den wiederholten Versuch Stuhlfauths, es mit Spitta in das Jahr 1521 zu verlegen, hat Joh. Haußleiter in der Allg. Ev. KZtg. 1924, Sp. 762 mit Recht zurückgewiesen. Für meine Position und gegen Stuhlfauths Erneuerung der Spittaschen Hypothese haben neuerlich auch D. O. Clemen in Z. f. K. G., N. F. VII (1925), S. 129 und Oberschulrat Dr. Lucke in Smends Monatschrift f. Gottesdienst 1925 (Juliheft) sich nachdrücklich ausgesprochen. — Preuß nimmt nach Lucke als Entstehungszeit 1527/28 an (Theologie der Gegenwart XVIII, S. 138); ebenso auch Böhmer, Luther[5], S. 307, der noch bemerkt: „Nach einem besondern individuellen Anlaß für die Entstehung dieses von Anfang an als Kultusgesang gedachten Liedes zu suchen, ist verlorene Liebesmüh." — Öfter hat man aus

den Worten der dritten Strophe „Gut, Ehr, Kind und Weib“ geschlossen, daß Luther, als er so schrieb und dichtete, verheiratet und Vater gewesen sein müßte. Lucke, der näher darauf eingeht (W. 35, S. 191 f.), macht mit Recht auf den formelhaften Charakter dieser Zusammenstellung aufmerksam. Preuß weiß a. a. O. dazu weitere vorlutherische Belegstellen anzuführen. Das von Lucke W. 35, S. 191, Anm. 1 bezeugte, durch Kawerau angeregte Bemühen, eine Parallele bei Epiktet nachzuweisen, hat inzwischen in der gelehrten Erörterung der Theolog. Blätter 1924, S. 252—254 sein Ziel erreicht. Eine auffallende Berührung der Worte, ja auch eine gewisse Verwandtschaft zwischen stoischem und christlichem Märtyrerheroismus ist nicht zu leugnen. Sicher ist auch, daß Luther den Epiktet gekannt hat (etwa durch Vermittlung des Aulus Gellius, s. Tischreden 6, Sp. 714[b], wie W. Köhler vermutet), trotzdem ist Luthers Ausspruch, mag er von Epiktet entlehnt sein oder nicht, in der Wurzel, in den urchristlichen Motiven, andersartig als der gleichlautende stoische. Wenn Luther seinen christlichen Heldenmut gelegentlich etwa in Form von Zitaten aus Horaz oder Vergil zum Ausdruck bringt (Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae, oder: Sed omnis fortuna superanda ferendo est, dabit Deus his quoque finem, vgl. z. B. Enders 4, 138[4]; Bd. 14, 8; W.A. 48, 193), so gilt doch: Wenn zwei dasselbe sagen, so ist's nicht dasselbe. Luthers fröhlicher Mut ruht ganz im demütig dankbaren Glauben an Gottes Gnade in Christus, nicht aber in stolzem stoischem Selbstgefühl.

Bezüglich der allgemeinen Wertbeurteilung der Lutherlieder könnte der catalogus testium bei Goedeke, „Dichtungen von D. M. Luther“ (1883) S. XXXVIII ff. und in W. 35, S. 564 ff. sehr vermehrt werden. Man darf freilich nicht in Vorurteilen hängen bleiben, aus herben Kritiken kann man oft mehr lernen als aus überschwenglichen Lobreden. Beiläufig erwähne ich aber doch das hübsche Wort von D. Dr. C. A. Wilkens in seinen Tagebüchern: „Luthers Lieder sind ein Lied an die Freude, daß uns die Sünden vergeben sind“, und von D. L. Fendt: ein Jauchzen der christlichen Besitzerfreude sei darin wiederaufgelebt. Ja, auf die Hauptlieder trifft das zu.

Die Gruppierung der geistlichen Lieder (von den nichtgeistlichen abgesehen) kann nach verschiedenen Gesichtspunkten geschehen. Den Absichten Luthers entsprach von Anfang an die Rücksicht auf den gottesdienstlichen Gebrauch, auf den Gang des Kirchenjahres, das de tempore. Schon aus dem ersten von ihm bevorworteten und mit Joh. Walther herausgegebenen Wittenberger Gesangbuch von 1524 ist das zu erkennen, vgl. W. 35, S. 20 ff. Die historisch-kritische, literargeschichtliche Betrachtung aber wird lieber den Gesichtspunkt zeitlicher Folge in der Entstehung der Lieder in den Vordergrund rücken. Ferner ergeben sich aus der Art ihrer Entstehung weitere, speziellere Gründe für die Gruppierung. Man fragt: Welche Lieder sind wesentlich nur Übersetzungen lateinischer altkirchlicher oder mittelalterlicher Hymnen und Gebete? Welche sind Fortbildungen älterer deutscher Strophen oder Leisen? Welche sind biblische Lieder, die bestimmte Texte der Heiligen Schrift zugrunde legen und in teils engem teils freierem Anschluß an dieselben sich entfalten? (Die Hälfte dieser Gruppe sind Psalmenlieder, andere behandeln liturgisch fixierte Texte, das Sanctus, das Nunc dimittis, die Katechismushauptstücke, Offenb. 12, 1—6, d. i. die alte Epistel des Michaelistages.) Welche Lieder endlich sind, ohne direkten Anschluß an einen bestimmten biblischen Text oder an lateinische Hymnen oder an liturgische Stücke oder an mittelalterliche deutsche Leisen, wesentlich frei erfunden? Zu der letzten Gruppe rechne ich: 1. die Märtyrerballade (ein geistlich-weltliches Volkslied), 2. das derselben zeitlich und formell nahestehende „Nu freut euch lieben Christen gmein" (ursprünglich kein Gemeindelied, aber als solches angenommen und festgehalten, während die Ballade „Ein neues Lied" nur einige Jahrzehnte lang den gottesdienstlichen Liedersammlungen beigesellt blieb); 3. „Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand"; 4. „Christ lag in Todesbanden" (doch mit Anklängen an deutsche und lateinische Vorlagen des Mittelalters); 5. „Vom Himmel hoch" (bei klarem Anschluß an Luk. 2 doch wesentlich frei); 6. „Vom Himmel kam der Engel Schar" (aber angeregt durch den altkirchlichen Hymnus Puer natus in Bethlehem, s. W. 35, S. 625); 7. „Erhalt uns Herr bei deinem Wort". — Man darf solche Schemata nicht pressen. In die

letzte Gruppe der schöpferisch freien Lieder kann man z. B. sehr wohl auch die Psalmlieder „Aus tiefer Not“ und „Ein feste Burg“ einrechnen. Ein anderes Beispiel: „Wir glauben all an einen Gott“ ist zunächst Auffüllung einer mittelalterlichen deutschen Strophe, ist aber ferner Trinitatislied, Katechismuslied, Umdichtung des lateinischen Credo (und als solches ein liturgisches Stück). —

Das durch Spittas Untersuchungen angeregte Teilungsprinzip (lyrischer Erguß oder gottesdienstliche Zweckdichtung) hat wohl H. Böhmer im Auge, wenn er in seinem Luther[5] (1918), S. 306 schreibt: „Luthers geistliche Lieder sind in der Mehrzahl nicht religiöse Gelegenheitsgedichte, sondern gottesdienstliche Zweckdichtungen. Als Gelegenheitsgedicht im strengen Sinne des Wortes kann von den 37, die wir kennen, nur eins bezeichnet werden, das neue Lied auf die Märtyrer.“ Das heißt dann aber doch, daß in nicht strengem Sinne auch andere seiner gottesdienstlichen Lieder Gelegenheitsgedichte sein können, z. B. wenn das „Mitten wir im Leben“ durch Resens plötzlichen Tod (vgl. W. 35, S. 130 f.) oder „Ein feste Burg“ durch Leonh. Kaisers Märtyrertod oder durch das zehnjährige Gedächtnis des Thesenanschlags (W. 35, S. 197 f. 227 f.) veranlaßt sein sollte. Der Zweck der gottesdienstlichen Erbauung ist jedenfalls bei Luther kein äußerlicher, sondern wenn er ein Lied für einen bestimmten Festtag oder Gottesdienst formt, ist er mit der Seele, mit dem Herzen, mit dem Gewissen bei der Sache; er ist dann gleichsam der erste Teilnehmer solches Gottesdienstes. Man darf die Spannung zwischen diesen beiden Entstehungsursachen (innerliches Genötigtsein zur Aussprache auf Grund bestimmter äußerer oder innerer Erlebnisse und überlegsames Gestalten dichterischer Rede, um auf andere zu wirken) nicht zu schroff auffassen. Ein Analogon wäre etwa eine gute zeitgemäße Predigt; sie wird vorbereitet mit der bestimmten Absicht, die Gemeinde durch Darbietung des göttlichen Wortes zu erbauen; das schließt aber nicht aus, daß sie, etwa durch sonderliche Ereignisse angeregt, dem Prediger dann selbst durch die heiße Seele geströmt ist. Mit diesem Vorbehalt ist das Werturteil, Luthers Lieder seien in der Mehrzahl gottesdienstliche Zweckdichtungen, durchaus richtig. Ich erinnere in diesem Zu-

sammenhange auch an die Bemerkung in W. 35, S. 562 über das von Luther vermißte, danach von Er. Alber nachträglich gedichtete Himmelfahrtslied, ferner an Luthers nicht ausgeführten Plan, aus Ps. 111 ein Abendmahls- oder Passionslied zu formen (vgl. W.A. 31^{I}, S. 393, Z. 15 f.).

Auch mit rein formalen Gesichtspunkten könnte ein Literarhistoriker an die Lutherlieder herantreten und derartige Fragen zu beantworten suchen: Welche Strophenformen und Versmaße hat Luther übernommen und woher? Welche sind ihm eigentümlich? Welche sind durch ältere Melodien veranlaßt? und dergl.

Die Frage nach der Zahl der geistlichen Dichtungen Luthers ist nicht ganz einfach zu beantworten. In Luthers Abdruck W. 35, S. 411 bis 473 sind 36 gezählt. In der ältesten Gesamtausgabe, Jena 1558 (vgl. W. 35, S. 551 ff.) waren es 38 (denn die deutsche und lateinische Litanei sind hier dazu gezählt; in W. 35 blieben diese beiden fort, sie waren in W.A. 30^{III} bereits besonders bearbeitet). Die Zahl 38 bleibt in der Leipziger Ausgabe und bei Walch [1]. In der Erlanger Ausgabe ist die Tradition mit Rücksicht auf Wackernagels Forschungen unterbrochen. Unter Voranstellung nämlich von „Frau Musika“ (nicht mitgezählt) folgen 37 Lieder (die 38 gekürzt um die 2 Litaneien, aber gemehrt um eine Nummer, weil die zwei Fassungen von „Aus tiefer Not“ als zwei Lieder gezählt sind); weiter aber druckt Erl., Wackernagel überbietend, als Nr. 38 und 39 noch (nach Dr. Pasig) „O du armer Judas“ und „Willst du vor Gott mein lieber Christ“; schließlich unbeziffert noch die Litanei deutsch und lateinisch. Zählt man die doppelte Litanei hinzu, so ergeben sich 41, und rechnet man den unbezifferten Introitus „Frau Musika“ noch dazu, 42 Lieder. Walch [2] erreicht in anderer Weise (vgl. W. 35, S. 561) auch 42 Lieder. Wackernagel hatte in seiner letzten Bearbeitung „Das deutsche Kirchenlied usw.“ III (1870) durch Doppelzählungen (z. B. wird „Ein feste Burg“ sogar fünfmal gedruckt und gezählt als Nr. 32—36) und durch Beifügung einiger nichtkirchlicher Lieder (Vom Papst Austreiben und Wider Heinz von Braunschweig) zuletzt sogar die Zahl 54 erreicht [1]).

1) Als prächtiger Drogulindruck auf Bütten in 400 Exemplaren erschien

Ich zähle zu den 36 bei Lucke a. a. O. abgedruckten Liedern zunächst das als echtes Lied zu beurteilende „All Ehr und Lob soll Gottes sein“ und die deutsche Litanei hinzu. So gewinnen wir 38. Dagegen verweise ich — die in Erl. und Walch[2] und Wackernagel neu hinzugefügten in die Abteilung der „sonstigen Gedichte Luthers“, W. 35, S. 568ff. Allerdings könnte man fragen, ob nicht unter den letzteren eins oder das andere höher bewertet und als geistliches Lied in die Gruppe der Hauptlieder versetzt werden sollte; ich denke besonders an „Unser große Sünde und schwere Missetat usw.“ S. 576, wenigstens in seiner schönen Laus tibi Christe-Strophe, die lautet:

„Gelobet seist du Christe,
Der du am Kreuze hingst,
Und für unser Sünde
Viel Schmach und Streich empfingst,
Itzt herrschest mit deim Vater
In dem Himmelreich.
Mach uns alle selig in diesem Erdreich. Kyrie eleison.“

Vgl. W. 35, S. 576. Es liegt darin ein älteres Gut vor, aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß Luther selbst die „Christliche Veränderung“ der alten Judasstrophe so geformt hat, wie sie, ohne Beifügung seines Namens, in G. Rhaus geistlichen Gesängen, Wittenberg 1544, vorliegt. Vgl. dazu noch Wackernagel II, Nr. 615—621; Nelle, „Schlüssel z. ev. Gesangbuch“[3], S. 56. —

1917 im Verlage von Gustav Kiepenheuer in Weimar eine neue Ausgabe der Geistlichen Lieder Martin Luthers, herausg. von Dr. Karl von Hollander. Eine Förderung der wissenschaftlichen Forschung ist darin nicht beabsichtigt. Die Zahl der Lieder beträgt hier 38 wie bei Leitzmann (1907); als Textvorlage ist in der Regel Wackernagel III benutzt; aus letzterem ist seltsamerweise (nach III, S. 18, Nr. 29) auch die Mich. Vehesche Parodie von „Nu bitten wir den h. Geist“ neben, ja vor der echt Lutherschen Fassung desselben Liedes mit abgedruckt. Eröffnet wird die Ausgabe durch Neudruck der ältesten Vorrede Luthers v. J. 1524; es folgen die 38 Lieder in neuer willkürlicher Gruppierung, laut Übersicht auf S. 75 so bezeichnet: 1. Glaubenslieder (alphabetisch geordnet!), 2. Gnadenmittel (Abendmahl, Taufe, Gebet), 3. Festlieder (Weihnacht, Ostern, Pfingsten); am Schluß die zwei Dekaloglieder und „Ein neues Lied wir heben an“. Zuletzt folgt ein kurzes Nachwort des Herausgebers.

Rechnen wir diese Strophe als ein von Luther übernommenes altes Wertstück der Sammlung seiner geistlichen Lieder hinzu, so kommen wir auf die Zahl 39.

Ich wüßte ferner noch eine Strophe Luthers zu nennen, die, zweifellos ihm ursprünglich zugehörig, bisher nie in einem Gesangbuch Aufnahme gefunden hat:

„Wer Gott mit Ernst vertrauen kann,
Der bleibt ein unverdorbner Mann,
Es zürne Teufel oder Welt,
Den Sieg er doch zuletzt behält."

So lauten die vier letzten Zeilen der Verse, die Luther für das Bild des Kurfürsten Johann des Beständigen († 1532) verfertigt hat. Vgl. W. 35, S. 590. Sie sind dem verewigten Kurfürsten als Bekenntnis seines Glaubens in den Mund gelegt. Wenn wir doch die ganz schlichte Übersetzungsstrophe Da pacem Domine deutsch „Verleih uns Friede gnädiglich" (W. 35, S. 232 ff., dazu vgl. die Berichtigungen S. 623 f.) bis in die neueste Zeit in unsern Gesangbüchern als sonderliches Lutherlied festhalten, leider meist ohne die herrliche alte Kollekte aus der Missa pro pace — ich warne vor Wiederholung des abscheulichen Druckfehlers „pro peccatis", der im Jahrbuch der Luthergesellschaft 1924, S. 24 steht —, so möchte ich fragen: warum wollen wir uns nicht auch die angeführten Lutherverse aus dem Jahre 1532 neu aneignen? Durch die wahrheitsgemäße Beifügung „von D. M. Luther" würden die schlichten tapferen Worte, die zugleich an den edlen fürstlichen Bekenner auf dem Augsburger Reichstag 1530 erinnern, an Gemütswert gewinnen. Man lasse sie bei der Säkularfeier 1930 (etwa nach der Melodie „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort") singen, sie werden ihres Eindrucks nicht verfehlen.

Wir hätten dadurch wieder ein „altes neues Lutherlied" gewonnen. So nennt man ja auch neuerlich die aus Luthers Frau Musika (W. 35, S. 484, Z. 11—26, vgl. dazu S. 400 und den Nachtrag S. 631) abgezweigten letzten 16 Zeilen, die als ein vierstrophiges geistliches Volkslied „Die beste Zeit im Jahr ist mein" mit Arnold Mendelssohns Vertonung Aufnahme in verschiedene neuere Gesangbücher gefunden hat, z. B. in das Schlesische Pro-

vinzialgesangbuch unter Nr. 575. Ebenso steht dies neue-alte Lutherlied mit der Überschrift „Lob der Musika“ im Chorbuch 1917, hrsg. von W. Nelle und J. Plath: 25 Lieder D. M. Luthers usw., Ausgabe B (Gütersloh, Bertelsmann), unter Nr. 5. In W. A. 48 (im Druck) S. 293 ff. ist im Anschluß an das Faksimile der Handschrift Luthers dies Musika-Gedicht neu untersucht; ich beschränke mich hier darauf, auf diese ausführliche Ergänzung zu W. 35 zu verweisen.

Zählen wir zusammen: 36 + 2 + 1 + 2: so erhalten wir als Summe 41 geistliche Lieder; unter ihnen ist aber das Erstlingslied Luthers „Ein neues Lied wir heben an“, die Märtyrerballade von 1523, mitgezählt, wie in allen alten Sammlungen, obwohl es als kirchliches Lied sich nicht hat behaupten können; ziehen wir dieses ab, so erhalten wir als Endsumme: 40 geistliche Lieder Luthers. — Kaum die Hälfte derselben ist laut Zeugnis der neueren evangelischen Gesangbücher in gottesdienstlichem Gebrauch geblieben. Daß neben den etwa zehn ganz großen, die vielfach in steter festlicher Übung sind, die andern selten oder gar nicht gesungen werden (ihre Worte und Weisen sind ja nicht glatt, aber kernig), ist zu bedauern. Man sollte doch versuchen, durch planmäßiges Einüben verlornes Terrain wieder zu erobern. Ein neuerer Literarhistoriker urteilt: „Selbst die allerschwächsten Lieder Luthers enthalten noch Stellen, die uns stärker packen als manches hochvollendete moderne Lied.“ (A. Bartels, Ein feste Burg. Deutschchristliches Liederbuch 1916, S. XXXVII.) Vertiefen wir uns z. B. in das halb vergessene Osterlied „Jesus Christus unser Heiland“ (W. 35, S. 160 f. 445, dazu S. 621 Hinweis auf „Regina coeli gebessert“), nicht zu verwechseln mit dem gleichförmig beginnenden Abendmahlslied W. 35, S. 435 f., so kann man die Erfahrung machen: Decies repetita placebit. Welch eine Wucht der Worte, die im kurzen Schritt der Kraft vorwärts streben bis zu der Höhe:

„Tod, Sünd, Leben und auch Gnad
All's in Händen er hat,
Er kann erretten
Alle, die zu ihm treten. Kyrie eleison.“

Und welch eine Macht der Töne steckt in den drei oder vier alten Melodien, die W. 35, S. 507 f. wiederholt sind!

Von größter Bedeutung für den Fortschritt in der Lutherliederforschung wäre es, wenn es gelänge, noch mehr originale Niederschriften Luthers aufzuspüren. Wir kennen nur drei; es ist kostbares Gut, welches uns intime Einblicke in Luthers Schaffen gewährt: außer der Frau Musika liegt uns, leider auch nur in Faksimileform, das Vaterunserlied vor (vgl. W. 35, S. 274 f. 465 ff. 616 f. 626); drittens, die einzige uns erhaltene Urschrift eines Lutherliedes („Vom Himmel kam der Engel Schar") besitzt die Hofbibliothek zu Wien; vgl. W. 35, S. 265 f., dazu die Ergänzungen S. 624 ff. und den Abdruck des Faksimile am Schluß von W. 35. Die genauere Durcharbeit dieses letzteren Textes erwies sich als besonders aufschlußreich. Nur ist zu bedauern, daß die Nachbildung der auch in Wien befindlichen Urschrift Luthers zu einigen Strophen von Puer natus in Bethlehem (die Luther wahrscheinlich gleichzeitig aufgeschrieben hat und die ihn zu seinem letzten Weihnachtslied angeregt haben mögen, vgl. W. 35, S. 625), am Schluß von W. 35 nicht mit abgedruckt ist. —

Unter den zahlreichen, aus Anlaß des 400 jährigen Gesangbuchjubiläums entstandenen Publikationen hebe ich schließlich noch den Vortrag von K. Budde, „Psalter und Gesangbuch" (Theolog. Blätter 1924, Sept.-Nr., Sp. 198 ff.) hervor, worin wertvolle Gedanken über die Anfänge der Liederdichtung Luthers, ferner über die große und bleibende Bedeutung der alttestamentlichen Psalmen für die Geschichte des evangelischen Kirchenliedes überhaupt enthalten sind.

Ich schließe einige Bemerkungen an über die nicht-geistlichen Gedichte Luthers, lateinische und deutsche, die in W. 35, S. 568—608 behandelt sind.

Einen niederdeutschen Zweizeiler: „Eigen wat Gut is dat", den Rietschel, „Luther und sein Haus", neue Ausgabe 1917, S. 14 anführt, vermag ich sonst nicht nachzuweisen. Es wird sich um ein von Luther zitiertes Sprichwort handeln, ebenso wie bei dem auch niedersächsischen Verse „Sendigken, sendigken, Du bist ein lendigken! usw." W. A. Tischreden 2, S. 367, Z. 2; 3, S. 474, Z. 31.

Zu den lateinischen Reimsprüchen trage ich nach, was Vogt, Johannes Bugenhagen Pomeranus (1867), S. 402 aus Cramer, Kirchenchronik III, Kap. 53 mitteilt: Als die Freunde einmal bei Joachim Camerarius zu Tisch waren, forderte Luther sie auf, sie wollten sehen, wer das kürzeste Tischgebet machen könne, und fing an: Dominus Jesus sit potus et esus. (Bugenhagen fuhr fort: bit und dat, drocken und natt, gesegne uns Gad." Melanchthon aber wußte es in zwei Worte zu fassen: Benedictus benedicat!)

Zu Luthers Begrüßung für Spalatin (W. 35, S. 601, Nr. 1) ist noch auf V. Dietrichs Abschrift in Mscr. Dresd. Nr. 351 (= W. 30 III, S. 100 unter Nr. 6) zu verweisen, wonach am Schluß statt sociosque tuos besser sociosque meos zu lesen ist. Also:

Pande mihi Spalatine tuas charissime portas
Excipe et hospicio me sociosque meos.

Daß der lateinische Hofvers De vita aulica (W. 35, S. 608 g) mittelalterlichen Ursprungs ist, ist bereits in W. A. Bd. 9, S. 680 Anm. 1 erwähnt.

Zu dem Triumphwort gegen Rom Quaesitus toties etc. (W. 35, S. 600) ist Joh. Fickers Aufsatz über „Älteste Lutherbilder" in der Ztschr. f. Kirchengesch. i. d. Prov. Sachsen 1920, S. 45 nachzutragen.

Es mögen noch einige Ergänzungen zu den in W. 35 besprochenen deutschen Gedichten und Reimsprüchen folgen. Die in W. 35, S. 579 vorläufig registrierten längeren Spruchreime sind danach in Bd. 48 (erscheint 1926) gedruckt und besprochen; es genüge hier ein Hinweis darauf:

Das wird gewislich bleiben war ꝛc., vgl. W. 48, S. 27 (Nr. 32);

Hütt dich, hütt dich, mein liebes Kind ꝛc., vgl. W. 48, S. 88 (Nr. 118);

So scharff wird nicht werden ein Man ꝛc., vgl. W. 48, S. 151 (Nr. 196);

Der Herr mus selber sein der Knecht ꝛc., vgl. W. 48, S. 202 (Nr. 271);

Es ist gewis ein fromer Man ꝛc., vgl. W. 48, S. 234 (Anhang II, 1).

Zu W. 35, S. 580 f. Anm. 1: Wegen des nicht von Luther stammenden Studentenreims „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang usw." sei noch der Aufsatz im Archiv f. d. Geschichte deutscher Sprache und Dichtung, hrsg. von J. M. Wagner, Bd. I (Wien 1874), S. 476 ff. erwähnt. Zu der Möglichkeit übrigens, dem Reim einen edleren Sinn abzugewinnen, erinnere ich an etwas Nächstliegendes, an die zweite Strophe unseres Deutschlandliedes: „Deutsche Frauen, deutsche Treue, deutscher Wein und deutscher Sang usw." Aber es bleibt dabei, von Luther stammt jener Reim keinesfalls.

In W. 35, S. 582 ist bemerkt, die Aufgabe einer vollständigen Sammlung und Deutung der deutschen Reimsprüche, die in der Lutherüberlieferung sich finden, sei noch zu lösen. Es bekundet sich in solchen Sprüchen und Reimen Luthers Lebensweisheit, der Reichtum seines Gedächtnisses, auch seine sprachschöpferische Kraft. Nicht wenige derselben schöpfte er aus dem Volksmund, manche prägte er um oder formte sie neu. — Aus W. 31[1], S. 483, Z. 15 f. (zu Psalm 1) trage ich Luthers Worte nach:

„Was die gerechten thun, das sthet,.
Was die gottlosen thun, das ghet."

Der Literarhistoriker kann beim Sammeln dieser Stoffe manche wertvolle Beobachtung machen. Wir hatten in W. 35 z. B. Anlaß, in diesem Zusammenhang hinzuweisen auf das alte Volksbuch vom Doktor Faust (vgl. W. 35, S. 583) auf Herders Stimmen der Völker (ebenda S. 583 f.), auf Goethes Zahme Xenien (S. 580); der mittelalterliche „Renner" scheint einmal als Quelle in Frage zu kommen (vgl. W. 35, S. 583 und Th. Stud. u. Krit. 1915, S. 255 f. Anm.). An Epiktets *ἀνέχου καὶ ἀπέχου* (sustine et abstine) — vgl. W. A. Tischreden 5, S. 441, Nr. 6018 — erinnert nicht bloß der auf seinen Wanderwegen vielgestaltig gewordene Spruch, den Mathesius aus Luthers Psalterlein abschrieb: „Schweig, leyd, meyd und vertrag rc." (W. 35, S. 583, Nr. 12), sondern auch der kürzere „Leid und meid, So krigst du ein gut Bescheid (W. 35, S. 584, Nr. 22).

Hohe Erwartungen erweckten die in Michsacks „Gesammelten Aufsätzen" 1922, S. 153 ff. aus der Wolfenbütteler Handschrift

722 Helmst. abgedruckten Texte, weil nach Michsacks Versicherung darin Aurifabers eigene Hand vorliege. Das ist aber leider ein Irrtum, wie D. Haußleiter in Bd. 48, S. 368 f. (vgl. auch Drews, Disputationen, S. XXXVI) nachweist. Immerhin verdienen die Texte dieser Tischredenhandschrift Beachtung; sie betreffen auch mehrere der in W. 35, S. 582—587 abgedruckten Reimsprüche; man vergleiche Michsacks Publikation auf S. 261 — 265. Wichtiger ist vielleicht eine Sammlung von Tischreden Luthers durch Georg Nigrinus von 1550, vorhanden in Hamburg, Staatsbibliothek (Ms. 1690). Einige Mitteilungen daraus, die E. Henrici in Barbarolexis, Sprachmischung in älteren Schriften Deutschlands, Heft I u. II (1914) darbietet, dienen z. B. zur Erläuterung der Reimsprüche in W. 35, S. 584. Nr. 16 u. 20.

Zu dem Spruch über die Summa der ganzen christlichen Religion (W. 35, S. 585) fand sich noch eine dritte Textrezension in dem (noch nicht näher durchforschten) Manuskriptband 9 der Marienbibliothek zu Halle, Bl. 88[b]; die Varianten habe ich in W. 48, S. 274 verzeichnet. Ebenda S. 272 wird man Genaueres lesen auch über die in Wien befindliche lateinische Bibel, von der in W. 35, S. 606 die Rede war.

Der Reim vom Neidhart (W. 35, S. 581, Nr. 3[a]) steht bereits in W. 40[I], S. 10 oben gedruckt und zwar nach Luthers Originalhandschrift in Bos. o. 17[c].

Was Böhmer, Luther[5], S. 307 als Neuigkeit meldete, die Entdeckung eines Gedichts Luthers auf Friedrich den Weisen, betrifft das von Luther korrigierte Diktat seiner Verse für das Bild Friedrichs des Weisen, die in mehrfacher Überlieferung längst bekannt sind. Näheres darüber steht in W. 35, S. 587 bis 589.

Der Liederband W. 35 hatte — auch abgesehen von der bekannten Tatsache, daß einige der Lieder direkte Gebete, nicht nur andächtige Bekenntnisse oder Meditationen, sind — mehrmals Luthers Gebete zu erwähnen (W. 35, S. 552 ff. 561 f. 624. 632): die von ihm übernommenen altkirchlichen „Kollekten" und auch andere. Dabei tauchte die Frage auf, ob wir in der W.A. zum

Betbüchlein, das in Bd. 10[2] (1907), S. 331—501 vorliegt, ein Supplement bringen sollen, welches die Zusammenstellungen bei Walch[1] 10 (1744), Sp. 1720 ff. und 1768 ff. und Walch[2] 10 (1885) Sp. 1420 ff. und 1482 ff. neu zu bearbeiten hätte. Die erste Gruppe bei Walch (Trostgebet in unserer letzten Stunde 1534, und Ernstliches Gebet, so Luther auf dem Reichstage zu Worms getan 1521) steht vor dem Abdruck der Geistlichen Lieder; die zweite Gruppe steht hinter denselben und trägt die Überschrift „(Anweisung auf) unterschiedene in des sel. Lutheri Schriften sich befindende kurze Gebete und Seufzer in allerlei Fällen" und zeigt schon dadurch an, daß es sich wesentlich nur um Exzerpte aus zahlreichen Lutherschriften handelt. Während Walch[1] sich mit Überschriften und Nachweisung der Stellen, wo die betreffenden Gebete stehen, begnügt, druckt Walch[2] meist die betreffenden Texte der Gebete mit ab. In den anderen Gesamtausgaben findet sich nichts Entsprechendes.

Eine wissenschaftliche, auf die ältesten Quellen zurückgreifende Sammlung der Gebete Luthers fehlt uns noch, worauf ich wiederholt hingewiesen habe; vgl. Ztschr. f. Kirchengesch. in der Prov. Sachsen 1912, S. 53 ff., Monatschr. f. Gottesd. u. k. Kunst 1920, S. 176 Anm. 1. Umfangreiche quellenkritische Untersuchungen sind dazu nötig. Niemand wußte darüber besser Bescheid, als der uns zu früh entrissene ausgezeichnete Forscher D. P. Althaus († 9. April 1925 in Leipzig), dessen Lebenswerk, ein umfassendes Quellenwerk über die asketische Literatur im Reformationsjahrhundert, nun leider nicht zum Abschluß gekommen ist. Was wir von ihm erwarten durften, zeigen deutlich seine beiden aufschlußreichen Dekanatsprogramme, in welchen umfassender Weitblick — mit Bezug auf die Bedeutung der Gebetsliteratur für die Geschichte des evangelischen Gottesdienstes und des Kirchenliedes, sowie besonders für die Kenntnis des religiösen Lebens oder der spezifischen Frömmigkeitsgestaltung in der Kirche der Reformation — mit entsagungsvoller Kleinarbeit in bibliographischen Feststellungen und minutiösem quellenkritischem Verfahren geeint ist: „Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationsjahrhundert" (Leipzig 1914), und „Zur Einführung in die Quellengeschichte der kirchlichen Kollekten in den Lutherischen Agenden

des 16. Jahrhunderts" (Leipzig 1919)[1]). In dem ersten Programm S. 8f. äußert sich D. Althaus über Luther selbst nur in einigen kurzen, sorgfältig abgewogenen Sätzen: „Luthers Bedeutung für die Gebetsliteratur liegt nicht in der Abfassung von eigenen Gebeten. Zwar fehlt es auch an solchen nicht. Aber wenn wir absehen von den vortrefflichen deutschen Bearbeitungen vorgefundener kirchlicher Kollekten und anderer Gebetstexte, die er vor allem für den gottesdienstlichen Gebrauch geliefert hat (vgl. P. Drews, „Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen", 1910), so sind eigentliche Gebete von ihm nur in geringer Zahl vorhanden. Wohl hat man schon früher Gebete aus seinen Schriften gezogen und in besonderen Büchern zusammengestellt. Spalatin und Amsdorf haben damit den Anfang gemacht. Andere sind ihnen gefolgt. ... Aber Luther hat weit größere Verdienste um das evangelische Gebet. Er hat seinem Volk die Wege gewiesen, auf denen es Gott naht, er hat es das rechte Beten gelehrt." Luthers Betbüchlein von 1522 — so führt Althaus weiter aus — gibt statt der sonst üblichen Gebetsformulare einen Gebets**unterricht**, dem dienen

1) Das wichtigste Ergebnis des zweiten Programms ist der Nachweis, daß von den Gebetsformularen des Gemeindebegottesdienstes in den lutherischen Agenden des 16. Jahrhunderts mit sicherem Takt alle mystisch-spiritualisierenden und katholisierenden Einflüsse fern gehalten sind, während die zur Privatandacht bestimmten Gebetbücher seit der Mitte des Reformationsjahrhunderts in weitgehendstem Maße dem Einströmen heterogener Stoffe offen standen und das evangelische Erbgut nach und nach von solchen überwuchern ließen. — Aus der Einleitung zum ersten Programm hebe ich hervor, wie D. Althaus die Unentbehrlichkeit einer literarkritischen Bearbeitung der Gebetbücher für die hymnologische Forschung überhaupt an ein paar Beispielen deutlich macht: Johann Heermanns Kriegslied „Treuer Wächter Israel", aus welchem Clemens Brentano das Motiv zu seiner schönen Dichtung „Drauß vor Schleswig an der Pforte" genommen hat, ist nichts anderes als die Versifikation eines Türkengebets des schwäbischen Reformators Johann Brenz. Und das vielgesungene Missionslied Johann Heermanns „O Jesu Christe, wahres Licht", das in keinem protestantischen Gesangbuch der Gegenwart fehlt, ist die dichterische Übertragung eines Gebets „Für die Ungläubigen und Verführten", welches der Jesuit Petrus Michaelis mit Bezug auf die abtrünnigen Ketzer verfaßt hat; Johann Heermann fand es in dem weit verbreiteten evangelischen Gebetbuch Philipp Kegels (1592) vor, ohne seinen Ursprung zu ahnen.

im Betbüchlein die von ihm abgedruckten biblischen Stoffe, an welchen das freie Herzensgebet, der rechte Gebetsgeist, sich entzünden soll. Gleichwie die ersten geistlichen Lieder der lutherischen Kirche im wesentlichen biblische Lieder waren, Bearbeitungen von biblischen Stoffen, insonderheit von Psalmen, so besteht auch die älteste Gebetsliteratur unserer Kirche fast ausschließlich aus Sammlungen biblischer Gebete, und zwar so nach dem Vorgang von Luthers Betbüchlein.

Meine Aufmerksamkeit hatte sich auf die wenigen „eigentlichen" Gebete Luthers gerichtet, auf die Althaus a. a. O. einzugehen keine Veranlassung hatte. — Einige bedeutungsvolle freie Gebete Luthers, die andere belauschten und aus ihrer Erinnerung niederschrieben, haben mehrfach die Untersuchung in neuerer Zeit beschäftigt. Vor allem sein Wormser Gebet, an dessen wesentlicher Echtheit noch Köstlin und Kawerau, Luther[5] I, S. 423 festhalten möchten. Daß Luther in Worms gebetet hat, bezweifelt niemand; auch die überlieferten Gebetsworte atmen seinen Geist; trotzdem wird man den legendarischen Charakter dieses Gebets (welches freilich von Spitta als ein gewichtiger Beweisgrund für die Entstehungszeit von „Ein feste Burg" während der Wormser Tage bewertet worden ist) schwerlich bestreiten können. Lucke hat dies in W. 35, S. 212ff. gegen Spitta einleuchtend nachgewiesen. Anders verhält es sich mit den Gebeten, die Luther in seiner Sterbestunde gesprochen hat; diese sind von drei glaubwürdigen Männern, die mit gespannter Aufmerksamkeit an den Lippen des scheidenden Meisters hingen, auf Grund ihrer gemeinsamen Erinnerung sofort niedergeschrieben und veröffentlicht worden. Daß ein so angesehener katholischer Forscher wie Nicol. Paulus, entgegen seinem früheren unbefangeneren Urteil, schließlich doch es für möglich hält, daß der Bericht des Jonas, Cölius und Aurifaber über Luthers Lebensende eine Fiktion sei (vgl. dazu meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1919, S. 340f.), ist kein Grund, die Wahrheit des Berichts der Ohrenzeugen über Luthers Sterbegebete anzuzweifeln. —

Im Zusammenhang unserer Untersuchung tritt die Gruppe dieser von anderen überlieferten freien Gebete, welche Luther bei

besonderen Anlässen gesprochen hat (es gehören noch mehrere dazu, vgl. z. B. Tischreden W. 3, S. 393 f.; Bd. 5, S. 438 f.) zurück gegenüber solchen Gebeten, die Luther zur eignen Andacht oder für den kirchlichen Gebrauch selbst niedergeschrieben hat. Von den kirchlichen Kollekten, die er zumeist der Überlieferung entnommen hat, war schon die Rede. Vgl. auch W.A. 19, 102; 30^{III}, S. 35 f. 41 f.; 35, S. 552 ff. Zu dieser Gruppe gehören auch die im Kleinen Katechismus enthaltenen Gebete: der Morgen- und Abendsegen, die Tischgebete, Beichtgebete (W.A. 30^{I}), ferner das Gebet wider den Türken 1541 (W.A. 51, S. 607 ff.), auch das Beichtgebet v. J. 1525 (W. 48, S. 275) u. a.

Besondere Aufmerksamkeit erfordern die in den Tischreden überlieferten, verschiedenen Gruppen zugehörigen Gebete. Im Register der W.A. Tischreden Bd. 6, S. 564 f. sind sie zusammengestellt, doch ist darin „D. M. Luthers Gebet für seinen Ehestand" (Bd. 6, S. 274, Nr. 6927) übersehen. Ich möchte vermuten, daß letzteres aus einem Notizbuch, etwa einem Handpsalter (vgl. Th. Stud. u. Krit. 1919, 292 ff.) abgeschrieben ist[1]), wie ja nachweislich nicht wenige Stücke der Tischredensammlung ex psalterio Lutheri abschriftlich entnommen sind. Noch wahrscheinlicher ist es, daß das gehaltvolle „Trostgebet in unserer letzten Stunde" von Luther zur eigenen Andacht in seinen letzten Handpsalter eingeschrieben und daraus dann von Aurifaber abgeschrieben ist. Vgl. W. 48 S. 267 zu Nr. 10; Tischreden W. 5, S. 120, Nr. 5685. Seit Aurifabers 2. Eislebener Ergänzungsband (1565) steht es in allen Gesamtausgaben (zu Walch s. o.). Von einigen kurzen Gebetsseufzern dagegen, wie den in den Tischreden W. 5, S 278 Nr. 5619 (Precatio Lutheri quotidiana et solita), darf man wohl annehmen, daß sie im Kreise seiner Tischgesellen, gereifter Männer, öfter gesprochen und von ihnen wesentlich genau aufbewahrt sind.

Aber noch außerhalb der Tischreden und außerhalb der in den früheren Gesamtausgaben vorliegenden Drucküberlieferung tauchen

---

1) Oder sollte es Aurifaber aus Stoffen geformt haben, die in der Auslegung des 127. Psalms vorlagen? (Diese erscheint in W.A. erst später, in Bd. 40^{III}; ich verweise vorläufig auf Walch ^{1}, Bd. 4, Sp. 2641. 2647. 2648, so gemäß den Andeutungen in Walch 10, Sp. 1769 „Hausgebet").

vereinzelte Gebete Luthers auf, an deren Echtheit zu zweifeln kein Grund vorliegt. Ich nenne Luthers Gebet in der Pestzeit 1534 (vgl. W. 35, S. 632 und Ztschr. f. KGesch. i. d. Prov. Sachsen 1912, S 54f.; Althaus, Zur Charakteristik der ev. Gebetsliteratur [1914], S. 35), ferner ein Beichtgebet, das zuerst anscheinend 1543 in dem von J. Jonas bevorworteten Kleinen Katechismus Joh. Spangenbergs gedruckt ist, vgl. Ztschr. f. KGesch. i. d. Prov. Sachsen 1912, S. 54. Das andere daselbst S. 52f. erwähnte Beichtgebet Luthers ist inzwischen als ein schon i. J. 1525 in Luthers Übersetzung des Alten Testaments gedrucktes nachgewiesen; vgl. W. 48, S. 275.

Auf ein ganz anderes Gebiet werden wir versetzt durch die späteren Sammlungen von Gebeten Luthers, die in seinen zahlreichen Schriften als integrierende Bestandteile enthalten, daraus aber von anderen exzerpiert, auch zusammengezogen und redigiert sind. D. Althaus erwähnte solche Sammlungen (s. o.), auch D. Cohrs hat in seiner Bibliographie des Betbüchleins W. A. 10 II, S. 363f. mehrere angeführt. Eine Fülle von Stoff lag den Sammlern in den mannigfaltigsten Veröffentlichungen Lutherscher Werke vor: in zahlreichen Predigten, in den akademischen Vorlesungen über die Genesis, über die Propheten und den Psalter, in verschiedenen Auslegungen ausgewählter Psalmen und des Vaterunsers —, Luther selbst hat einen Teil aus seiner Vaterunser-Auslegung v. J. 1519 in sein „Betbüchlein" übernommen, man vergleiche W. 10 II, S. 429ff. mit W. 2, S. 128ff. — in der „Einfältigen Weise zu beten für einen guten Frrund" (Meister Peter Balbirer), W. 38, in den Schriften „Ob man vor dem Sterben fliehen solle", „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können", auch in Luthers Briefen usw.

Durch solche älteren Kompilationen sind auch die Zusammenstellungen bei Walch 10 veranlaßt. (Walch nennt als eine von ihm teilweis benutzte Quelle nur M. Joh. Christoph Reuchels andächtig betenden Lutherum, so in der Vorrede S. 87; er scheint seine Registrierung der Gebete im übrigen als seine eigene Arbeit hinzustellen.)

Wie vorsichtig man sein muß, um festzustellen, ob ein mit Luthers Namen überliefertes Gebet wirklich auch so von ihm ver-

faßt ist, zeigte mir jüngst folgender Fall. Ich wollte die Herkunft des weitverbreiteten sogenannten „Sakristeigebets Luthers" ermitteln, das durchaus Luthers Geist atmet und doch nirgends in der älteren Überlieferung vorkommt. Der Verlag von E. Kaufmann in Lahr hat, wie er mir mitteilte, den Text früher von D. Oehlkers am Stephansstift in Hannover erhalten; D. Oehlker ist aber 1922 verstorben, und sein Nachfolger konnte nicht mehr feststellen, aus welcher Quelle die übermittelten Lutherschen Gebetsworte stammten; sie lauten folgendermaßen:

> Herr Gott, lieber Vater im Himmel, ich bin wohl unwürdig des Amtes und Dienstes, darin ich Deine Ehre verkündigen und der Gemeinde pflegen und warten soll. Aber weil Du mich zum Hirten und Lehrer des Wortes gesetzt hast, das Volk auch der Lehre und des Unterrichts bedürftig ist, so sei Du mein Helfer und laß Deine heiligen Engel bei mir sein. Gefällt es Dir dann, durch mich etwas auszurichten zu Deinen Ehren und nicht zu meinen, oder der Menschen Ruhm, so verleihe mir auch aus lauter Gnade und Barmherzigkeit den rechten Verstand Deines Wortes und viel mehr, daß ich's auch tun möge. O Jesu Christe, Sohn des lebendigen Gottes, Hirte und Bischof unserer Seelen, sende Deinen heiligen Geist, der mit mir das Werk treibe, ja der in mir wirke das Wollen und Vollbringen durch Deine göttliche Kraft. Amen. Mart. LutheR D.

Auf meine an D. Althaus gerichtete Bitte um sein Urteil erteilte mir derselbe im März 1925 die folgende briefliche Auskunft, deren Hauptinhalt ich hier wiederholen darf: „Das betreffende Gebet ist zwar nicht von Luther, aber doch ganz aus Luther. Wie so viele Gebete, ist auch dieses durch Kombination von mannigfaltigen Bestandteilen entstanden. Es ergeben sich bei näherer Prüfung als Partikel die verschiedensten Äußerungen Luthers, die von irgendeinem Redaktor zu einem Ganzen verarbeitet sind. Das Meiste, was mir in den Gebetbüchern des 16. Jahrhunderts an Luthergebeten entgegengetreten ist — es ist verhältnismäßig wenig —, ist aus Petr. Trewer entlehnt. Der Ungenannte, der das „Sakristeigebet" komponiert hat, vielleicht erst im 18. oder 19. Jahrhundert, hat offenbar Trewers Betglöcklein vor Augen gehabt. Freilich für den Eingangspassus finde ich in Trewer, wenn ich recht sehe, keine Quellenunterlage. Aber daß sie sich irgendwo noch ausfindig

machen lassen wird, davon bin ich fest überzeugt[1]). Von den verschiedenen Drucken des Trewerschen Betglöckleins habe ich gegenwärtig nur einen Abdruck der Ausgabe von 1591 zur Hand. Natürlich stehen die zitierten „Gebete“ auch in den früheren Drucken. Das Wertvollste für unseren Zweck bleiben ja letztlich die Quellen in Luthers Werken, die Trewer fast immer gewissenhaft registriert hat. Folgende Quellenbelege sind ermittelt:

A. Ein anderes [scil. Gebet eines Predigers].

IEsu Christe Fili Dei, qui es propitiatorium & Thronus gratiae, Episcopus Animarum nostrarum, mitte Spiritum tuum in corda nostra, qui mecum laboret, seu potius qui in me operetur et velle et perficere divina sua virtute, Amen.

(Tom. 2. latino [Jenens.] de instituendis scholis.)

Das ist:

JEsu Christe, du Sohn des lebendigen Gottes, der du bist unser Versöhn-Opffer und Gnaden-Stul, der Ertz-Bischoff unserer Seelen, sende deinen heiligen Geist in unsere Hertzen, der mit mir das Werck treibe, ja viel mehr der in mir wircke das Wollen und Vollbringen durch deine göttliche Krafft, Amen.

[Aus: M. Petrus Trewer, D. Martini Lutheri Bet-Glöcklein. Straßburg, Bernhard Jobin 1591. Der ander Theil. p. 242.]

B. Gebet, die H. Schrifft fruchtbarlich zu studieren.

DOmine Deus, si tibi placuerit per me aliquid fieri in gloriam tuam, non in ullius hominis, concede mihi misericordissime verum tuorum verborum intellectum.

Das ist:

ACh lieber GOtt, gefällt es dir, durch mich etwas auszurichten zu deinen Ehren, und nicht zu meinen, oder einiges Menschen Ruhm, so verleihe mir aus lauter Gnade und Barmhertzigkeit den rechten Verstand deines Worts.

(Tom. I. Epistolarum ad Georg. Spalatin.)

[Aus: Petrus Trewer a. a. O., 1591, p. 240.]

C. Ein anders [scil. die H. Schrifft zu studieren].

DA Domine, ut haec recte intelligam, magis ut et faciam etc.

---

1) Ich habe die betreffende Quellenunterlage noch nicht gefunden. Die Stelle im Genesiskommentar W. A. 43, S. 513, Z. 9 ff. ist ähnlich, gibt aber den Wortlaut nicht genau genug wieder.

Das ist:

Gieb, lieber HErre GOTT, deine Gnade, daß ich dein Wort recht verstehe, und viel mehr, daß ichs auch thun möge, rc.

(Tom. I. Epistolarum in ratione vitae Sacerdotalis.)

[Aus: Petrus Trewer l. c., p. 240. 241, folgt auf das vorige]."

Soweit die aufschlußreiche Erläuterung von † D. Althaus. Was ergibt sich daraus? Das angeführte Beispiel zeigt, mit welch großem Fleiß die Theologen des 16. Jahrhunderts, wie jener Coburger Pfarrer Trewer, in Luthers Werken studiert und dieselben für die Erbauung nutzbar gemacht haben. Es liegen ja in Luthers Schrifttum unendlich viele Goldadern und Goldkörner verstreut, die zum Graben und Sammeln locken. Eine fleißige, geschickte Hand könnte noch heute aus Lutherworten neue Gebete formen. Und wertlos sind auch die alten Arbeiten jenes Trewer und anderer, die aus Luthers Werken allerlei Gebetstexte ausgezogen, neu abgegrenzt, gesammelt und gruppiert haben, keineswegs. Unter der Bezeichnung „nach D. M. Luther" oder „aus D. M. Luthers Schriften gezogen" könnten sie in Andachtsbüchern oder in Agenden oder in dem Anhang von Gesangbüchern — als Ersatz z. B. für Gebete Joh. Arnds, dessen Paradiesgärtlein allzu reichlich aus jesuitischen Quellen, indirekt also aus der mittelalterlichen Mystik, geschöpft hat, woran Althaus in seinem ersten Programm (1914) S. 49. 71 erinnert — sehr wohl eingeordnet werden. Aber ebenso ist klar, daß solche Elaborate nicht in unsere kritische Ausgabe der Werke Luthers gehören.

Anderseits wäre es doch zu bedauern, wenn unsere hyperkritische Sorge uns dazu verleitete, eins oder das andere echte Luthergebet, das versprengt ist und aus seinem Versteck nachträglich ans Licht gezogen wird, von unserm Lutherwerk auszuschließen. Ich führe zwei Beispiele dafür an.

In meinen Notizen, die ich früher bei Durchmusterung der alten Bestände der ehemaligen Universitätsbibliothek zu Helmstedt mir gemacht habe, finde ich das folgende schlichte, kernige Gebet, dessen genaueren Fundort ich leider nicht vermerkt habe:

„Ein Gebet täglich zu sprechen. D. M. L.

O allmächtiger, ewiger Gott, wir bitten dich, du wollest uns ja bei der rechten Erkenntnis deines göttlichen Worts durch deinen

h. Geist gnädiglich erhalten, Friede und Gesundheit verleihen, daß wir die Werke unsers Berufs seliglich mögen ausrichten, durch Jesum Christum, deinen lieben Sohn, unsern Herrn. Amen."

Ich weiß nicht, ob Luther dies als sonderliches Gebet (Kollekte) aufgeschrieben hat, oder ob es nur das Exzerpt eines Späteeren ist.

Auch von dem folgenden kraftvollen Gebet, das im Anhang des Ev. Gesangbuchs für Elsaß-Lothringen 1902, S. 507, mit Luthers Namen gedruckt ist, fand ich keinen älteren Fundort. Vielleicht können die Redaktoren dieses ausgezeichneten Gesangbuchs uns einmal Auskunft geben, woher dies Gebet stammt, ob es etwa auch aus Trewers Betglöcklein, beziehungsweise aus dem daselbst gebuchten Quellort, geschöpft ist (der Eingang erinnert an Augustins Satz: Da quod jubes, et jube quod vis):

„O Gott, verleihe uns, was du heißest, und gib uns, was du gebeutst. O Herr, führe uns aus den Werken in den Glauben, aus unserm Vermögen in dein Vermögen und aus unserm Willen in deine göttliche Gnade. O allmächtiger Gott, mach uns selig durch deine grundlose Barmherzigkeit und gib uns und allen Christgläubigen deine Gnade, Liebe zu deinen Geboten und endlich die ewige Seligkeit. Amen."

Jedenfalls erfordert unsere als eine Art Anhang zu Luthers Betbüchlein geplante Zusammenstellung einzelner besonderer Gebete Luthers, die nicht Auszüge aus seinen bekannten Schriften sind und auch nicht in der Tischreden-Überlieferung stehen, schärfste Aufmerksamkeit. — Eine Nachweisung aller seiner Gebetstexte in seinen sämtlichen Werken möge dem Gesamtregister am Schluß der W.A. vorbehalten bleiben.

III. Zum neuesten Bibelband der Weimarer Lutherausgabe

Von der Sonderabteilung der W.A. „D. Martin Luthers deutsche Bibel 1522—1546", die voraussichtlich zehn Bände umfassen wird, sind bis jetzt fünf erschienen: Bd. I (1906), II (1909), III (1911), IV (1923), V (1914). Der erste Band und etwa ein Drittel des zweiten enthalten den hauptsächlich von E. Thiele besorgten Abdruck von Luthers eigenhändigen Niederschriften zum

Alten Testament, soweit sie erhalten sind (vom Neuen Testament ist, abgesehen von einigen wenigen handschriftlichen Korrekturen, die Luther i. J. 1540/1 und 1544 in sein gedrucktes Handexemplar von 1540 eingetragen hat, nichts mehr vorhanden); im übrigen wird der zweite Band durch Pietschs große Bibliographie gefüllt. Im dritten und vierten Band steht das weitere handschriftliche Material zu den Bibelübersetzungs-Revisionen, das unter Leitung von G. Koffmane und O. Reichert, teilweise auch von G. Buchwald, herausgegeben ist; es betrifft einige noch vorhandene Handexemplare und etliche Protokolle, die das fortgesetzte Bemühen Luthers um Vervollkommnung seiner Bibelübersetzung, dieses literarischen Hauptwerks seines Lebens, veranschaulichen. Der fünfte, vor dem vierten ausgegebene Band enthält den Text der Vulgata-Revision vom Jahre 1529, von Eberhard Nestle und nach dessen Heimgange von seinem Sohn Erwin Nestle besorgt. (Die auffallende Einreihung dieses lateinischen Textes im Bereich und unter dem Haupttitel „Deutsche Bibel" darf man etwa damit entschuldigen, daß die Vulgata-Revision der Wittenberger Gelehrten, an welcher Luther jedenfalls selbst mit beteiligt war, unter Benutzung seiner neuen deutschen Übersetzung und mit Beziehung auf sie gefertigt worden ist.) — Der sechste bis neunte Band wird voraussichtlich die Texte, zuerst des Neuen, dann des Alten Testaments, und zwar doppelt, je nach ihrer frühesten und spätesten unter Luthers Verantwortung erschienenen Drucküberlieferung, mit Übersicht über ihr allmähliches Reifen in den dazwischen liegenden Revisionen, bringen, der zehnte (Schluß-) Band Nachträge und eine zusammenfassende historisch-kritische Einführung in Luthers ganze Bibelübersetzungsarbeit.

Die Pflicht der Dankbarkeit für die große bisher schon in den ersten fünf Bänden geleistete Arbeit erfordert es eigentlich, jeden einzelnen derselben zu durchmustern. Die Raumnot aber gebietet erhebliche Beschränkung. Ich begnüge mich an dieser Stelle damit, nur einige kritische Bemerkungen zu dem zuletzt erschienenen vierten Bande zusammenzustellen, speziell zu dem, was darin über Luthers vermischte Eintragungen in dem sogenannten Kunheim-Psalter

(d. h. in seinem an seine Tochter Margarete, verehelichte von Kunheim, vererbten Handpsalter, dem zu einem Bande vereinigten „New deutsch Psalter. Wittemberg 1528." und „PSALTERIVM Translationis ueteris, Correctum, Vuittembergae. 1529.", jetzt im Besitz der Breslauer Stadtbibliothek) mitgeteilt ist.

Die Hauptlast an dem besonders wertvollen, zusammen mit dem vorangehenden dritten Band der Bibelabteilung fast durchweg neue Quellen erschließenden vierten Band[1]) hat D. O. Reichert getragen. Auf dem Gebiet der Lutherbibelforschung ist hier Neuland durchpflügt. O. Reichert hatte schon vorher durch eine Reihe ausgezeichneter Aufsätze, auch nach seines verehrten Meisters D. Koffmane Tod, seinen Befähigungsnachweis dafür erbracht. So konnte er nun im 4. Bibelband, S. XI—LVIII, dazu S. 437 ff. 509 ff. (vgl. Bd. 3, S. XIII f. XV f. XVIII f. LI f.) vortreffliche Einleitungen zu den die Bibelübersetzungs-Revisionen betreffenden Urkunden (es sind: das Revisionsprotokoll zum Psalter 1531, die Protokolle über die vor der Hauptbibel 1541 beschlossenen Verbesserungen, Protokolle über die letzten im Herbst 1544 beratenen Korrekturen der Übersetzung von Röm. 1 bis 2 Kor. 3, ferner die Handexemplare: Bibel 1539/38, Exemplare vom Neuen Testament 1540 und 1530, auch der schon erwähnte Kunheim-Psalter) auszuarbeiten, die einen neuen, klaren Einblick in ein gewaltiges Stück der Lebensarbeit des Reformators gewähren. Dabei ist O. Reichert sich bewußt, daß die bezüglichen Quellen doch noch nicht vollständig ausgeschöpft sind; wie er denn in B. 4, S. XIII, Anm. 2, z. B. auf ein früher von W. Köhler in Parma aufgespürtes, aber zur Zeit unerreichbares drittes Handexemplar eines hebräischen Psalters und auf andere, noch weiterer Untersuchung bedürfender Handexemplare hinweist. (Joh. Ficker hat dazu in seiner Heidelberger Akademie-Abhandlung, „Hebräische Handpsalter Luthers", 1919, bereits wertvolle Beiträge geleistet.)

Wir richten jetzt speziell unsere Aufmerksamkeit auf jenen „Kunheim-Psalter", eine der kostbarsten Lutherreliquien, mit Beschränkung auf die gelegentlichen Eintragungen Luthers, die auf

---

1) Im Folgenden gewöhnlich durch B. (= Bibel) 4 bezeichnet.

den Vorsetzblättern und leeren Seiten des Exemplars stehen. Früher hatte bereits G. Koffmane in seinem Aufsatz „Luthers Arbeiten an den Psalmen" (in: Beiträge zur Reformationsgeschichte, J. Köstlin zum 70. Geburtstage gewidmet, 1896, S. 83ff.) darüber gehandelt. O. Reichert wiederholt Koffmanes Mitteilungen weitläuftiger in B. 4, S. 510ff.; doch bleibt darin etliches zu ergänzen, zu berichtigen und zu erläutern. Meine folgenden Nachträge zu einem kleinen Abschnitt der großen Hauptarbeit Reicherts werden ohne Zweifel auch ihm selbst willkommen sein.

In B. 4, S. 510, Z. 2ff. steht obenan eine, soweit ersichtlich, sonst (etwa als Stammbucheintrag) nicht wieder verwertete sinnreiche Auslegung Luthers zu 1 Tim. 4, 7: 'Exerce te in pietate', hoc est in psalterio. Quid enim est psalterium quam ipse usus, ipsae experientiae, ipsa officia, ipsa exercitia primi praecepti seu primae tabulae? Hoc est universae pietatis summa usw. Ein alter Benutzer des Kunheim-Exemplars hat diese Auslegung abgeschrieben und sie unmittelbar verknüpft mit der Schlußkette über den Usus psalterii et scopus (Spiritus per psalterion hoc gerit usw.), die, auf einem späteren Vorstoßblatt stehend, in B. 4, S. 510, Z. 13—18 abgedruckt ist. Die Vereinigung dieser zwei Stücke zu einem ist Willkür. Zur Textkritik, besonders des zweiten, den Usus psalterii betreffenden, ist Genaueres in W. A. Bd. 48, S. 247f. festgestellt, wo sieben alte Abschriften desselben mit der Urschrift Luthers verglichen sind; dieselben beweisen, wie oft Luthers Handexemplar von Abschreibern mehr oder weniger sorgfältig ausgebeutet worden ist. Es genüge hier der Hinweis auf W. 48 a. a. O. (im Druck).

Dieselbe Beobachtung trifft zu auf die besonders bedeutsame Einzeichnung Luthers, die in B. 4, S. 510, Z. 19—20 abgedruckt ist: TV Justitia MEA, Ego peccatum TVVM. Das ist ein Kernspruch, den Luther selbst öfter aufgeschrieben und auch gelegentlich erweitert hat, worin ein Herzpunkt seiner Frömmigkeit und Theologie, seiner Christus-Mystik zum Ausdruck kommt. Die Eintragung in seinem Handpsalter (wohl 1530 auf der Koburg — s. u. — geschrieben) beweist, wie gerne seine sinnende Seele sich immer wieder auf denselben Gedanken konzentriert hat. Ich

darf dazu auf meine Bemerkungen in Th. Stud. u. Krit. 1920/21, S. 276 ff. und auf W. A. 48, S. 243, Anhang III B hinweisen. Will man diesen persönlichen Austausch im Verkehr der gläubigen Seele mit Christus „Christus-Mystik" nennen, so vergesse man doch nicht, wie sehr im Grunde Luthers Glaube sich von der älteren Mystik abhebt. Ich erinnere an die oben zitierte Stelle aus der Tischreden-Überlieferung „Crede in Christum et fac quod debes" (W. A. Bd. 1, Nr. 644), so sagt Luther im schärfsten Gegensatz gegen die neuplatonische mystica theologia eines Dionysius Areopagita, ja auch eines Bonaventura: „Speculativa scientia theologorum est simpliciter vana; Bonaventuram ea de re legi, aber er hett mich schir toll gemacht, quod cupiebam sentire unionem Dei cum anima mea (de qua nugatur) unione intellectus et voluntatis" usw. Bei Luther handelt es sich auch in dem oben zitierten Satz jedenfalls um eine bewußte, willenhafte, im Gewissen wurzelnde Religiosität, nicht um ein überschwengliches, gefühlsmäßiges Sichverlieren oder Träumen. Zur Sache vergleiche man noch Holl, Luther[2], S. 70 f.; aus der älteren Literatur hebe ich hervor: H. Hering, Die Mystik Luthers, S. 137; J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II (1853), S. 518 ff. 525 ff., wo auf die Zusammenstellungen im „Lutherus Redivivus, d. i.: Christenthum Lutheri. Durch Mart. Statius". Stettin 1654, S. 182—323, und innerhalb der Werke Luthers besonders auf die Kirchenpostille (in der Weimarer Ausgabe erscheint sie jetzt neu in Bd. X, erste Abteilung, zweite Hälfte) als wichtiges Quellenmaterial verwiesen ist. Was Luther vom Wohnen Christi in oder unter den Sündern und im Zusammenhang damit von der fiducialis desperatio der pii peccatores schon in seinen frühen Briefen und Schriften, und was er in der Mitte eines seiner Erstlingslieder („Nu freut euch, lieben Christen gmein") als Christi Stimme bezeugt („Ich bin dein und du bist mein ... den Tod verschlingt das Leben mein, mein Unschuld trägt die Sünde dein"): das gehört ebenso wie die besprochene Inschrift im Kunheim-Psalter zur bleibenden Signatur des — soll ich sagen mystischen oder unmystischen? — Christentums Luthers.

Mehrere kleine zusammenhangslose Notizen Luthers, die in B. 4 abgedruckt sind, übergehe ich hier; sie zeigen deutlich, wie Luther die leeren Blätter seiner Handexemplare eben als Notizbuch für allerlei Zufälliges zu benutzen pflegte. Dieselbe Beobachtung wird übrigens durch Mathesius bestätigt, der in einem „Pselterlein" Luthers teils Geistliches (Trostsprüche in Sterbensnöten), teils Weltliches (deutsche Reime) — vgl. in Lösches Ausgabe der Predigten über Luthers Leben, S. 295, Z. 22 ff.; S. 360, Z. 21 ff. — beieinander gefunden hat. Es sei auch auf die Bemerkungen über Luthers Handpsalter in W. A. 48, S. 267 f. und in Th. Stud. u. Krit. 1919, S. 292 f. 299 f. hingewiesen.

Der in B. 4, S. 510, Z. 35 bis S. 511, Z. 7 abgedruckte Abschnitt bedarf besonderer Aufmerksamkeit; er gehört zu Luthers Vorarbeiten für das nicht erschienene Werk De loco justificationis (um 1530 entworfen). Koffmane hat denselben Text bereits W. A. 30 II, S. 666, Z. 13 ff. abgedruckt (wo übrigens in Z. 4 Luthers Abbreviatur d richtig in dicens aufgelöst ist, während Reichert dicentis lesen will). In W. A. 48, S. 131 ff., Nr. 178 findet sich eine eingehendere Behandlung dieses Stücks.

Der nächstfolgende Abschnitt in B. 4, S. 511, Z. 10—31, wo nach der Wiedergabe bei Koffmane, Beiträge, S. 86 übrigens zu lesen ist: ipse (nicht ipsa) mundus, schließt mit dem prachtvollen Satz: Microcosmus est regnum fidei inter istos magnos mundos, quasi centrum in sphera. Der Sinn ist wohl: unter jenen großen und unzähligen (zehn oder mehr) Welten voll von Sünden und Strafen ist das Reich des Glaubens (d. h. die christliche Kirche, vgl. die Disputation bei Drews, S. 803 unten) nur eine kleine Welt, aber sie ist doch das Zentrum, der Mittelpunkt im Weltall.

Zu B. 4, S. 511, Z. 38—40. Laut Auskunft des Vorstands der Stadtbibliothek in Breslau, Prof. Dr. Hippe, ist hier ein Wort zu verbessern: aliqui] alioqui. Also Luther schrieb auf Bl. 8b seines Handpsalters: Novit viam Iustorum, sic ut id credas, Alioqui sensu contrarium apparet, ideo praedicatur, ut intelligas, verbo solo verum esse, fides enim est rerum non existentium seu nondum visibilium. Von dieser Eigenschrift Luthers besitzen wir zwei ein wenig abweichende Abschriften (oder Umformungen?)

von Rörers Hand; beide stimmen von contrarium apparet an bis zum Schluß genau mit dem Original überein, aber der Anfang ist verschieden: In Bos. q. 24[f], Bl. 77 (vgl. W. A. 48, S. 19, Nr. 25 unten) heißt es: Novit dominus. Crede hoc et vives, alioqui sensui. Anders in Bos. o. 17[D], Bl. 251[b] (= W. A. 31[I], S. 483, 18 ff.): Novit dominus. Epiphonema. Crede haec et vives et gaudebis. Alioqui sensui ...

Zu B. 4, S. 512, Z. 1 ff. Der gedruckte Zusatz zum Psalterium 1529 mit der Überschrift „Sequuntur Alii Psalmi sive Cantica ex sacris literis, In ecclesiis cantari solita" regt die Untersuchung an, seit wann diese altherkömmlichen biblischen Cantica von Luther dem evangelischen Gemeindegottesdienst zugewiesen sind. Vereinzelte Angaben hierzu findet man in der Bibliographie des Liederbandes, W. A. 35: S. 318 (Wittenberg 1526), S. 321 (i. J. 1529/31), S. 321 (i. J. 1533), S. 295 (i. J. 1535 „20 biblische Gesänge in Prosa"), S. 324 (seit 1539 ist die Zahl der 20 biblischen Cantica auf 16 eingeschränkt), vgl. auch die Bemerkung auf S. 632. In den Vorsprüchen Luthers zu der betreffenden Sonderabteilung der Gesangbücher („Wir haben auch zu gutem Exempel in das Büchlein gesetzt die heiligen Lieder aus der Heiligen Schrift" usw.) — vielleicht zuerst in dem verschollenen Wittenberger Gesangbuch von 1529 so formuliert — wird bestätigt, daß solche Cantica schon vordem in Stiften und Klöstern gesungen wurden; ihre Auswahl aber war von Luther getroffen, er wollte biblische Texte haben, die allein Gottes Gnade und nicht Menschenwerke preisen, ihr andächtiges Singen in den Gemeindegottesdiensten lag ihm besonders am Herzen. Diese gesungenen biblischen Cantica gehören also jedenfalls zu dem Bilde der evangelischen Gottesdienste zu Luthers Zeit. Man beachte auch die Nachweise bei Ph. Wackernagel, Bibliographie (1855), S. 109, 1. Spalte oben; S. 131, 2. Spalte unten; S. 471, 2. Spalte.

Zu B. 4, S. 512, Z. 17 bis S. 513, Z. 8 und S. 514 Z. 1 bis S. 515 Z 23 möchte ich, Reicherts Anm. 1, S. 513 ergänzend, deutlicher hervorheben, daß diese beiden größeren Abschnitte bereits in W. A. 31[I], S. 385 und S. 391 f. von Koffmane aus Luthers Handpsalter abgedruckt und besprochen sind (vorher von demselben

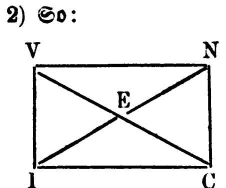
auch in den Beitr. z. Reformationsgesch. 1896, S. 86 f., S. 88 f.). Wertvoll ist Koffmanes Erläuterung in W. 31 [I], S. 385 unten zu den in B. 4, S. 510, Z. 21—22 abgedruckten Notizen, die als eine Präparation zu Ps. 111, 10 anzusprechen sind (im Sommer 1530 aufgezeichnet). Mit dem 111. Psalm beschäftigte sich Luther auf der Koburg und verfaßte dort seine Auslegung desselben; er hatte damals die Absicht, von diesem Psalm „ein sonderlich neu Lied zu machen" (W. A. 31 [1], 393, Z. 15) [1]). — Luther hatte offenbar auf der Feste Koburg den jetzt sogenannten Kunheim-Psalter als Handexemplar bei sich; die meisten der darin stehenden Einzeichnungen von seiner Hand werden aus jener Zeit stammen.

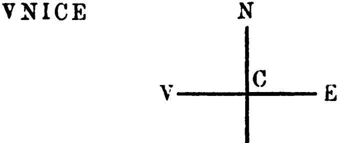
Zu B. 4, S. 513, Z. 19—22 Litania Litaniarum usw. Dieser wichtige Text ist an dieser Stelle, wohl unter dem Einfluß der Skizze Koffmanes in Beitr. z. Reformationsgesch. 1896, S. 87 f., unvollständig wiedergegeben. Einen kritischen Neudruck bringt W. A. 48, S. 281 f. Hier sei nur noch angemerkt, daß Luther in diesem die drei Hauptstücke des Katechismus charakterisierenden Ausspruch sich an die ältere Reihenfolge (Vaterunser, Dekalog, Symbolum, vgl. W. A. 30 [I] S. 447 f.) angeschlossen hat.

Schließlich, anderes übergehend, richten wir unsere Aufmerksamkeit noch auf die besonders sinnige, aber nicht leichtverständliche Einzeichnung Luthers, welche in B. 4, S. 516, Z. 7—20 f. mit dem Schlußwort VNICE und mit zwei dasselbe illustrierenden Bildchen [2]) abgedruckt ist. Von Rörers Hand ist davon auch eine Abschrift vorhanden, die im Jenaer Handschriftenband Bos. o. 17 [D]

1) An diesen nicht ausgeführten Plan erinnern Luthers Gesangbücher seit 1535 dadurch, daß sie den 111. Psalm (in Prosa) in die Lutherlieder einschieben. Vgl. W. A. 35, S. 332, Anm. 2 (die bezüglichen bibliographischen Notizen hierzu bedürfen der Ergänzung). Vgl. auch W. A. 30 [I], S. 681 (in der Beschreibung des Erfurter Enchiridion 1534).

2) So:





auf Bl. 174ᵃ steht (so nach der Beschreibung des Bandes in W. W.A. 31 I, S. 458 unten).

Was bedeutet dieses VNICE? Es ist offenbar ein Akrostichon zu der darüber stehenden vorletzten Textzeile, zu dem Hauptsatz, der lautet: Victoria nostra Jhesus Christus est. Vgl. B. 4, S. 516, Z. 19. Die Anfangsbuchstaben dieser fünf Worte zusammengestellt ergeben das Rätselwort: Unice. Dieser Satz aber ist eine freie Wiedergabe von 1. Kor. 15, 57: Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum. Diese Deutung des Hauptsatzes ist gesichert durch die voranstehenden zwei Sätze:

Stimulus mortis peccatum est (= 1. Kor. 15, 56ᵃ, vgl. B. 4, S. 516, Z. 17) und

Virtus vero peccati lex est (= 1. Kor. 15, 56ᵇ, vgl. B. 4, S. 516, Z. 18). Auch die in B. 4, S. 516, Z. 20 auf jenen Hauptsatz (Z. 19) folgende Abschlußzeile (Z. 20) Gloria et honor Dei patris est ist als Nachklang oder Mitklang zu 1. Kor. 15, 57 zu verstehen. — Wir müssen aber, um Luthers sinnige Gedanken vollständig zu erfassen, noch weiter zurückblicken. Die Sprüche 1. Kor. 15, 56. 57 sind ihm der Zielpunkt, den Ausgangspunkt aber bildet der Spruch Jesa. 61, 1, den Luther, frei wiedergebend, folgendermaßen zerlegt (vgl. B. 4, S. 516, Z. 7—12):

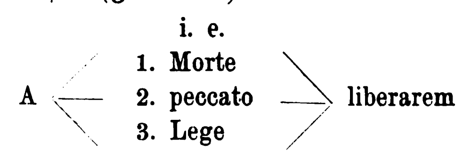
Spiritus Domini super me, In hoc unxit me ad Euangelisandum miseris, misit me

Vt

1. mederer contritis corde ꝛc.
2. praedicarem captivis dimissionem
3. et vinctis apertionem.

Dies erläutert und ergänzt Luther noch durch Benennung der drei Unheilgewalten, von denen die Elenden los kommen sollen, darum fährt er fort (Z. 13—16):

i. e.



Also der Sieg Christi, seine vollbrachte Erlösung, wie Paulus sie 1. Kor. 15, 56 f. rühmt, ist die Erfüllung des recht verstandenen Weissagungsspruchs Jesa. 61, 1.

Wie ist nun demnach das den Hauptsatz (V. 4, S. 516, Z. 19, vgl. 1 Kor. 15, 57) zusammenfassende Kernwort Unice zu deuten? Entweder ist es Vokativ: o du einziger, alleiniger (sc. Heiland)! Oder (wohl richtiger!) es ist Adverb: auf einzigartige Weise, völlig, gänzlich (sc. ist Christus unser Sieg). Die beiden hinzugefügten Bilder verstärken und ergänzen den Hauptgedanken. Am leichtesten verständlich ist das Kreuzeszeichen mit den wiederholten fünf Buchstaben: eben durch seinen Kreuzestod ist Christus unser Sieg, unsere Erlösung, und zwar in einzigartiger, völliger Weise. Das zweite Bild bedeutet entweder einen Brief, dessen Falten zugleich ein schräges Kreuz darstellen, und will sagen: Christus, der Gekreuzigte, der alleinige Heiland, ist der Hauptinhalt des in der heiligen Schrift uns geschenkten Gottesbriefes. Oder es ist eine durchgestrichene Schuldurkunde gemeint und will sagen: Christus hat durch seinen Tod und durch seinen Sieg über den Tod als Auferstandener den wider uns zeugenden Schuldbrief zerrissen (Kol. 2, 14) und ist dadurch für uns der geworden, in dem allein und gänzlich unsere Erlösung, unser Sieg über alle unsere Feinde und Verkläger, beschlossen ist.

Nachtrag.

Nachdem der Aufsatz zu Luthers Vorlesung über den Galaterbrief im Drucke schon abgeschlossen war, ist im Archiv für Reformationsgeschichte XXI, 1924, 127 ff. ein Brief von Augustin Hymmel aus der Ratsschulbibliothek in Zwickau veröffentlicht worden. Die Freundlichkeit seines Herausgebers, Prof. Otto Clemen, gewährt mir Einsicht in das Original. Es ist eigenhändig, lateinisch, 1530 zu datieren und ist für den handschriftlichen Befund lehrreich: es bestätigt die gewonnenen Ergebnisse und zeigt aufs neue die Mannigfaltigkeit von Hymmels kalligraphisch gerichtetem Duktus. Zugleich bekräftigt der Vergleich des späteren Briefes mit diesem früheren die auch sonst beobachtete Erfahrung, daß eine spätere Lebenszeit dazu neigt, zu Formen der Jugend zurückzukehren. J. F.

Jahrgang 1926 98./99. Band Zweites Heft

Theologische Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie
begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

In Verbindung mit D. E. von Dobschütz
D. K. Eger und D. H. Guthe
herausgegeben von

D. F. Kattenbusch und **D. F. Loofs**



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

INHALT

Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1926, Zweites Heft

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Rezensionen:

Abhandlungen

1.

Martin Noth
Assistent am Theol. Seminar in Greifswald

Zur Komposition des Buches Daniel

Das Buch Daniel ist merkwürdigerweise bis vor kurzem von der Kritik im wesentlichen als einheitlich betrachtet worden, obwohl doch einerseits durch den Sprachenwechsel, anderseits durch den deutlichen Unterschied zwischen Kap. 1—6 (Erzählungen) und Kap. 7—12 (Visionen) eine andere Auffassung außerordentlich nahegelegt wird. Nun hat Hölscher (Die Entstehung des Buches Daniel, Th. Stud. u. Krit. 92, 1919, S. 113—138) mit einleuchtender Begründung eine literarische Analyse des Buches Daniel vorgenommen. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß zunächst die Daniellegenden Kap. 1—6 etwas für sich sind und auch einmal für sich allein bestanden haben. Ihre Sammlung erfolgte, wie sich aus der Vision von Kap. 2 erschließen läßt, im Laufe des 3. Jahrhunderts. Ein erster Anhang dazu ist Kap. 7, dem jedoch ursprünglich die Beziehung auf Antiochus IV. (V. 7b β. 8 und die entsprechenden Stücke der Deutung) noch fehlte; diese wurde erst zwischen 168 und 164 eingefügt. In derselben Zeit wurde dann auch noch ein zweiter Anhang dem Buche beigegeben, die drei Visionen in Kap. 8—12. — Auf diese Untersuchungen Hölschers gestützt hat dann Haller (Stud. u. Krit. 93, S. 83—87) die These aufgestellt, daß Kap. 7[1]) älter sei als die Legendensammlung,

1) Abgesehen von den auf Antiochus IV. zu beziehenden, sekundären Versen 7b β. 8.

daß es aus der Zeit Alexanders stamme, weil hier das vierte Reich im Unterschied von der Vision in Kap. 2 noch als ungeteilt vorausgesetzt werde. — Mir scheint, daß sich diese Ergebnisse noch durch einige andere Beobachtungen teils bestätigen, teils ergänzen und weiterführen lassen.

1. Die Vision von Dan. 7.

Es empfiehlt sich, von Dan. 7 auszugehen und zunächst die Form der hier berichteten Vision ins Auge zu fassen. Sie besteht in Wirklichkeit aus vier einzelnen, zeitlich aufeinander folgenden Visionen (V. [2—]4; V. 5; V. 6; V. 7 ff.), deren formalem Aufbau ein bestimmtes Schema folgender Art zugrunde liegt: Begonnen wird mit der Formel: חזה הוית וארו (V. 2. 6. 7), deren Sinn man etwa mit folgender Umschreibung deutlich machen kann: Ich war im Zustande des (visionären) Schauens und hatte in diesem Zustande folgendes Gesicht. An das ארו schließt sich syntaktisch die Beschreibung des betr. Visionsbildes an, und zwar handelt es sich dabei stets um eine bewegungslose Gestalt, die nach ihrer äußeren Erscheinung geschildert wird. Dann folgt die Formel: חזה הוית עד די (V. 4. 9. 11). Das würde man etwa umschreiben können: Ich war eine Zeitlang in dem anfänglichen Zustande des Schauens begriffen bis zu einem gewissen Zeitpunkte, in dem an der geschauten, bisher bewegungslosen Gestalt eine nun zu beschreibende Handlung sich vollzog. Zu beachten ist, daß dieser Vorgang regelmäßig (V. 4. 6. 11) mit passiven Verben ausgedrückt wird oder wenigstens, wie in V. 5, mit dem unpersönlichen Plural (dagegen V. 9 s. u.). Der Visionär sieht nur das Bild und was mit ihm vorgeht, aber nicht, was die Ursache dieses Vorgangs ist, wenigstens ist das für ihn ohne Interesse. In dem עד liegt zugleich ausgedrückt, daß mit dem Vollzug dieser Handlung die Vision zu Ende geht, daß also nun nichts mehr zu erwarten ist. Denn mit dem עד די wird der durch das Verbum חזה הוית ausgedrückte Zustand des visionären Schauens in dem Sinne zeitlich begrenzt, daß er sein Ende erreicht mit dem Vorgange, der in dem mit עד די eingeleiteten Nebensatz geschildert wird. — Da nun aber in Dan. 7 vier Bilder schnell nacheinander er-

scheinen, ist die Form im einzelnen zum Teil gekürzt, um die Erzählung nicht zu schwerfällig werden zu lassen. Weil die vier Visionen zu einer einzigen zusammengefaßt sind, steht die Einleitungsformel חזה הוית וארו zuerst zur Beschreibung der allgemeinen Situation, die im folgenden bei allen Einzelvisionen vorausgesetzt ist (V. 2), und wird vor dem ersten Bilde in V. 4 nicht noch einmal wiederholt. In V. 5 ist die Einleitungsformel zu וארו verkürzt, in V. 5 b und 6 b β fehlt die Überleitungsformel zur zweiten Hälfte, was um so weniger zu verwundern ist, als die zweite und dritte Teilvision so wie so möglichst kurz behandelt werden. V. 8 mit einer zweiten Einleitungsformel innerhalb der vierten Teilvision fügt sich nicht in das obige Schema. Aber V. 7 b β. 8 sind bereits von Hölscher aus anderen Gründen als sekundär erkannt worden (a. a. O., S. 120 f.).

Nun liegt aber im jetzigen Texte bei der vierten Teilvision noch die andere Unregelmäßigkeit vor, daß sie sowohl in V. 9 wie auch in V. 11 b mit חזה הוית עד די fortgesetzt wird; nach dem oben Gesagten ist eine solche doppelte Fortsetzung nicht möglich, da jedesmal der mit der Überleitungsformel חזה הוית עד די begonnene Satz die Vision abschließt. Nun sieht man aber sofort, wenn man entweder V. 9 oder V. 11 b als Fortsetzung zu V. 7 a b α wählen muß, daß dazu nur V. 11 b in Betracht kommen kann, schon rein formal; denn in V. 11 b treten die zu erwartenden Passiva auf. Dann aber vor allem inhaltlich. Wir sahen oben, daß die mit חזה הוית עד די eingeleiteten zweiten Hälften der Visionen keinen neuen Gegenstand hinzubringen, sondern nur eine Veränderung in dem zuvor beschriebenen Bilde mitteilen. In V. 9. 10 ist aber die Situation gegenüber V. 7 a b α völlig verändert; hier ist mit keinem Worte von dem vierten Tier die Rede, wohl aber in V. 11 b. Anderseits wird in V. 11 b nicht im mindesten auf V. 9. 10 Bezug genommen, so daß, wenn man V. 11 b unmittelbar an V. 7 a b α anschließt, ein glatter, gut verständlicher Zusammenhang entsteht. Dazu kommt das Metrum: V. 1—7 a b α. 11 b sind einfach erzählende Prosa; V. 9. 10 dagegen haben rhythmische Form mit deutlichem parallelismus membrorum. Da V. 11 a aus grammatischen und sachlichen Gründen sich als

sekundär erweist — das erste חזה הוית verträgt sich nicht mit dem zweiten, באדין, das außerdem im Aramäischen sonst am Anfang des Satzes zu stehen pflegt, nicht mit עד די, V. 11a begründet dem Wortlaut nach das חזה הוית in V. 11b, gehört aber dem Sinne nach in den davon abhängigen Nebensatz —, so folgt V. 11b so abrupt auf V. 10, daß ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen V. 10 und V. 11 vollends unmöglich wird. — Ist aber V. 9. 10 als sekundär erwiesen, so ergibt sich mit Notwendigkeit die gleiche Folgerung für V. 13. Hier wird der עתיק יומיא (mit Artikel, dagegen V. 9 undeterminiert) als bekannt vorausgesetzt. Außerdem haben wir hier wieder deutlich poetische Form. Damit fällt ohne weiteres auch V. 14, obwohl hier wieder Prosa eintritt, zum mindesten das Metrum wechselt (die strophische Abteilung in Bibl. hebr. ed. Kittel vergewaltigt den logischen und syntaktischen Zusammenhang der Worte).

Auch V. 12 läßt sich im Zusammenhang der Visionen nicht halten. Denn in diesen findet sich deutlich die Vorstellung, daß, ehe ein neues Bild erscheint, das alte vergeht; vergleiche das באתר דנה in V. 6 und V. 7 und überhaupt das oben über das formale Schema der Visionen Gesagte. Nach V. 7 kam nicht noch einmal von den drei ersten Tieren die Rede sein. Es ist leicht verständlich, daß ein Späterer ein Wort über das Schicksal dieser drei ersten Tiere vermißte und darum V. 12 hinzusetzte.

Die Vision von Dan. 7 mag also ursprünglich folgendermaßen gelautet haben:

> [2] Ich schaute in meinem Traumgesicht zur Nachtzeit, da waren die vier Winde des Himmels, die wühlten das große Meer auf; [3] und vier große Tiere entstiegen dem Meere, das eine verschieden vom anderen.
>
> [4] Das erste war einem Löwen gleich und hatte Flügel eines Adlers. — Ich schaute solange, bis daß ihm die Flügel ausgerauft wurden und es vom Erdboden aufgehoben und auf Füße wie ein Mensch gestellt wurde und ein Menschenherz ihm gegeben wurde.
>
> [5] Sodann war da ein zweites Tier; das glich einem Bären, ...[1]) und hatte drei Rippen in seinem Maule zwischen seinen Zähnen. — Und also befahl man ihm: Auf, friß viel Fleisch!

1) Das ohnehin kaum zu deutende ולשטר־חד הקמת steht jedenfalls an

[6] Darauf schaute ich, da war (wieder) ein anderes <Tier>, gleich einem Panther; das hatte vier Vogelflügel auf seinem Rücken; auch vier Köpfe hatte das Tier. — Und Herrschaft wurde ihm gegeben.

[7] Darauf schaute ich in den Nachtgesichten, da war ein viertes Tier, schrecklich, furchtbar und gewaltig stark; es hatte große Zähne von Eisen <und Klauen von Erz>, es fraß und zermalmte und zertrat den Rest mit seinen Füßen und unterschied sich von allen vorherigen Tieren. — [11b] Ich schaute solange, bis daß das Tier getötet und sein Leib vernichtet wurde und es dem Feuerbrande übergeben wurde.

Sind nun die Verse 9. 10. 13. 14 als sekundär im Zusammenhang von Dan. 7 erkannt, so erhebt sich die Frage, ob wir über ihre Herkunft und über den Grund ihrer Einfügung in Dan. 7 noch etwas ausmachen können. Ein Vergleich mit den Bilderreden des Henochbuches[1]), in denen ja die in Dan. 7, 9. 13 vorkommenden Ausdrücke „der Betagte“ und „Menschensohn“ wiederkehren, kann uns in dieser Frage weiterführen. Er wird zugleich vollends den sekundären Charakter der genannten Verse in Dan. 7 erweisen. Die Bilderreden des Henochbuches (Kap. 37—71) gehen, wie die Verschiedenheit der angewandten apokalyptischen Terminologie zeigt, auf verschiedene Quellen zurück, wenn diese sich auch nicht mehr reinlich scheiden lassen, schon deshalb, weil wir das Henochbuch nicht in seiner Ursprache besitzen. Während nämlich für Gott meist die Bezeichnung „Herr der Geister“ gebraucht wird und für den Messias die Bezeichnung „der Auserwählte“, so treten an einzelnen Stellen (46, 1—3 [4]; 47, 3; 48, 2; 60, 1. 2; 69, 26—29; 71, 5 ff.) ganz unvermittelt dafür die Ausdrücke „der Betagte“ und „Menschensohn“ ein[2]). Diese über das Ganze der Bilder-

falscher Stelle. Auf Grund der passiven Verbalform sollte man diese Worte erst in der zweiten Hälfte der Vision, in V. 5b erwarten. Auch dieser Umstand empfiehlt es, die Worte als eine — nicht mehr durchsichtige — Glosse anzusehen.

1) Zitiert nach Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. des A. T.

2) Weniger sicher ist die Quellenscheidung nach den Bezeichnungen für die angeli interpretes: „der Engel des Friedens, der mit mir ging“ und „der Engel, der mit mir ging“, schon deshalb, weil beide Ausdrücke einander sehr ähnlich sind.

reden verstreuten Stellen sind also einem ursprünglich selbständigen Zusammenhang entnommen, und gerade sie stimmen nun, auch abgesehen von den beiden soeben genannten apokalyptischen Termini, zum Teil so wörtlich mit Dan. 7, 9. 10. 13 überein, daß unbedingt ein literarischer Zusammenhang angenommen werden muß. Ich stelle das Material kurz zusammen. Dan. 7, 9. 10. 13 lautet:

[9] Ich schaute solange, bis daß Throne hingestellt wurden und ein Hochbetagter Platz nahm;
sein Gewand war weiß wie Schnee und sein Haupthaar rein wie Wolle,
sein Thron bestand aus Feuerflammen, dessen Räder waren brennendes Feuer;
[10] ein Feuerstrom ergoß sich und ging aus von ihm (scil. dem Thron);
tausendmal Tausende dienten ihm und zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm.
Der Gerichtshof nahm Platz, und Bücher wurden aufgeschlagen.
[13] Doch siehe, mit den Wolken des Himmels kam einer wie ein Mensch,
und zu dem Betagten kam er und vor ihn brachte man ihn.

Dazu ist folgendes aus Henoch zu vergleichen: Hen. 46, 1 wird von dem, „der ein betagtes Haupt hat", gesagt, daß „sein Haupt weiß war wie Wolle"; vgl. Dan. 7, 9b. Dann heißt es: „Bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war; vgl. Dan. 7, 13. Hen. 47, 3: Der Betagte „setzt sich auf den Thron seiner Herrlichkeit, und die Bücher der Lebendigen werden vor ihm aufgeschlagen, und sein ganzes Heer, das oben in den Himmeln und um ihn herum ist, stand vor ihm" (vgl. Dan. 7, 9. 10). In dem Noahstück 60, 1ff. treten mit dem „Betagten" (V. 2; vgl. dagegen V. 6ff.) die „tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend Engel, das Heer des Höchsten" auf (vgl. Dan. 7, 10). Interessant ist wieder 71, 5ff. Hier ist mit dem „Betagten, dessen Haupt weiß und rein wie Wolle und dessen Gewand unbeschreibbar ist (V. 10), der Ausdruck Menschensohn (V. 17) bzw. Mannessohn (V. 14) und die tausendmal tausend

und zehntausendmal zehntausend Engel verbunden. Hier wird auch geredet von einem Krystallpalast, aus dem der Betagte herauskommt (V. 10), „zwischen dessen Steinen Zungen lebendigen Feuers" sich befinden, „um den herum ein Feuer lief", „an dessen Seiten Ströme voll lebendigen Feuers" waren (V. 6. 7); vgl. Dan. 7, 9. 10. — In diesen Stücken tritt der Menschensohn als Richter im Endgericht auf, das im Auftrag des Betagten gehalten wird. Dem Menschensohn wird „die Summe des Gerichts übergeben" (69, 27), er „hat die Gerechtigkeit" (46, 3). Bemerkenswert ist noch, daß der Menschensohn bis zum Gericht verborgen war, daß er erst „zu jener Stunde vor den Betagten gerufen wird" (48, 2; 62, 7); dazu vgl. Dan. 7, 13 das nicht näher bestimmte אתה הוא.

Zu beachten ist, daß nur die wenigen genannten Stücke innerhalb der Bilderreden diese Übereinstimmung mit Dan. 7 zeigen, daß dagegen in der Hauptmasse der Bilderreden nichts dergleichen zu finden ist, sodann daß anderseits die Übereinstimmung sich lediglich auf Dan. 7, 9. 10. 13, aber nicht auf die ganze Vision, auch nicht auf V. 14 erstreckt.

Wie ist nun das literarische Verhältnis zu bestimmen? Daß Dan. 7, 9. 10. 13 nicht von den Bilderreden des Henochbuches abhängig ist, ist ohne weiteres einzusehen. Bei Daniel steht alles einfach, klar und im Zusammenhang da, was sich bei Henoch unter anderen, mit Daniel in keinem literarischen Zusammenhang stehenden Bestandteilen weithin verstreut und oft wiederholt findet. Aber anderseits können auch die in Frage stehenden Henochstellen nicht von Dan. 7 abhängig sein, schon weil sich das literarische Verwandtschaftsverhältnis nur auf die drei Verse Dan. 7, 9. 10. 13 erstreckt. Dazu kommt nun aber vor allem noch eine inhaltliche Beobachtung. In dem jetzigen Danieltexte ist der Menschensohn Symbol für das Gottesreich (vgl. Dan. 7, 14 mit 22), bei Henoch dagegen die reale Gestalt des weltrichtenden Messias; und zwar hat hierbei Henoch das Ursprüngliche bewahrt. Denn wenn man einmal Dan. 7, 9. 10. 13 allein für sich betrachtet, so ergibt sich, daß diese Verse im jetzigen Zusammenhang von Dan. 7 einen

ihnen ursprünglich fremden Sinn bekommen haben. Auch hier muß ursprünglich der weltrichtende Messias gemeint gewesen sein. Denn V. 9. 10 ist gar nicht bildlich gemeint wie die vorangehenden vier Tiervisionen, sondern hier wird ein in Zukunft sich vollziehendes Ereignis geschildert, so wie es geschehen wird. Der עתיק יומין ist kein *Symbol* für Gott, wie die vier Tiere Symbole sind, sondern eine Bezeichnung, ein *Name* Gottes, wie sie in der jüdischen Apokalyptik häufig sind [1]). Dann ist in V. 13 aber auch nicht ursprünglich von einem *Symbol* für das Gottesvolk die Rede, sondern unter einem apokalyptischen *Namen* von der *realen Gestalt* des Messias, der kommt, um das Endgericht zu halten. — Daraus ergibt sich, daß das literarische Verhältnis zwischen den Menschensohnstücken bei Henoch und Dan. 7, 9. 10. 13 nur so zu erklären ist, daß beide auf eine gleiche Quelle zurückgehen, von der Henoch neben der apokalyptischen Terminologie und einer Reihe von Einzelwendungen die ursprüngliche Bedeutung bewahrt hat, während Daniel den ursprünglichen Sinn umdeutet, aber, wie es scheint, den zusammenhängenden Wortlaut gut bewahrt hat, da Dan. 7, 9. 10. 13 schon wegen seiner metrischen Form gegenüber Henoch den Eindruck des Ursprünglichen macht [2]).

---

1) Vgl. z. B. „Herr der Geister" in den Bilderreden des Henochbuches.

2) Nun ist allerdings *Nils Messel*, Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch (Beih. z. Z. A. W. 35) zu Ergebnissen gelangt, die das oben Gesagte hinfällig zu machen geeignet sind. Zunächst sucht er zu erweisen, daß der Terminus Menschensohn von Kap. 62 an sekundär ist, da der äthiopische Henochtext ihn hier anders (nämlich ebenso wie in der äthiopischen Übersetzung der Evangelien) wiedergibt als in Kap. 46 und 48. Das mag zutreffen. Kap. 70. 71 sind ja ohnehin als Anhang zu den Bilderreden deutlich erkennbar. Aus welcher Zeit diese sekundären Stücke stammen, ob sie wirklich unter christlichem Einfluß entstanden sind, steht dahin. An sich steht diese Feststellung ihrer Verwendung im obigen Sinne nicht im Wege. — Messel bestreitet nun aber überhaupt, daß in den Bilderreden verschiedene Quellen vorliegen. Zu diesem Zwecke beseitigt er mit textkritischen und exegetischen Gründen alle Stellen, in denen der „Auserwählte" vorkommt vor Kap. 46, wo der Menschensohn zum ersten Male genannt wird. Da es nun Kap. 46, 3 heißt, der Herr der Geister habe den Menschensohn *auserwählt*, so findet es Messel ganz natürlich, daß fortan statt Menschensohn gesagt wird „*der Auserwählte*", daß also das Vorkommen dieser beiden Termini durchaus kein Recht gebe, ver-

Da man in Dan. 7, 11 b mit der Vernichtung des letzten Tieres, mit der die Vision schließt, implicite die große Endkatastrophe

---

schiedene Quellen anzunehmen. Aber dann sollte man doch erwarten, daß von Kap. 46, 3 ab konsequent nur noch von dem „Auserwählten" die Rede wäre; jedoch in Kap. 48 tritt der Menschensohn wieder auf, um dann abermals durch den Auserwählten abgelöst zu werden. Sodann gelingt die Beseitigung des Auserwählten vor Kap. 46 nur mit Gewaltsamkeiten (Messel will meist den Plural dafür lesen). Kap. 39, 6; 45, 3 wird der Singular „der Auserwählte" im Sinne von Messias exegetisch unbedingt gefordert, meines Erachtens auch Kap. 40, 5. Vor allem aber hat Messel ganz übersehen, daß genau parallel zu dem Wechsel der Ausdrücke „Auserwählter" und „Menschensohn" der Wechsel in den Gottesbezeichnungen „der Herr der Geister" und „der Betagte" läuft und daß die Stücke, in denen der Betagte und der Menschensohn gemeinsam auftreten, und nur sie, ganz merkwürdig mit Dan. 7 übereinstimmen. Es bleibt somit dabei, daß in den Bilderreden mehrere literarische Quellen zusammengeflossen sind. — Sodann verficht Messel für den Menschensohn und Auserwählten die kollektive Deutung auf das jüdische Volk. Dafür führt er zunächst die Gleichheit der Bezeichnung „der Auserwählte" und „die Auserwählten" an, sodann die Tatsache, daß gewisse Aussagen sowohl von dem Auserwählten wie von den Auserwählten gemacht werden, nämlich daß Gott sie bewahrt, daß sie beim Eintritt der Heilszeit „erscheinen", daß sie sich vor dem Herrn der Geister erheben werden, daß sie die Könige und Mächtigen auf Erden in Schrecken setzen und stürzen werden, es werden ihnen die Prädikate der Weisheit, Gerechtigkeit, Herrlichkeit zugeschrieben. Nun ist bezeichnend, daß Messel für den anscheinend ganz unbegründeten Wechsel von Singular und Plural zur Bezeichnung der gleichen Sache, der doch bei seiner Auffassungsweise erklärt werden müßte, nicht das mindeste anzuführen weiß. Gegen seine Auffassung spricht erstens, daß sich an einzelnen Stellen der Auserwählte und die Auserwählten deutlich gegenüberstehen; z. B. gleich an der ersten Stelle, wo der Auserwählte vorkommt (39, 6): „An jenem Orte schauten meine Augen den Auserwählten der Gerechtigkeit und Treue; Gerechtigkeit wird in seinen Tagen walten, und unzählige auserwählte Gerechte werden für immer vor ihm sein." Messel muß das „vor ihm" auf den Herrn der Geister beziehen; der ist aber in dieser Vision überhaupt noch nicht erwähnt worden; vgl. ferner Kap. 45, 3; 48, 7; 62, 7. Zweitens werden von dem Auserwählten Aussagen gemacht, die nur auf einen persönlichen Messias, aber nicht auf das jüdische Volk passen: „Die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn den Heiligen und Gerechten offenbart" (48, 7); „Der Herr der Geister setzte den Auserwählten auf den Thron seiner Herrlichkeit, und er wird alle Werke der Heiligen oben in den Himmeln richten und mit der Wage ihre Taten wägen" (61, 8; Messel bringt es fertig, unter den „Heiligen" die „Heidengötter, die ebenfalls Engel sind" zu verstehen); „Er

des Weltgerichts angedeutet fand, setzte man, zunächst wohl zur Illustration, aus einer vorhandenen Apokalypse die auf das Endgericht sich beziehenden Verse 9. 10. 13 an den Rand. Ein Späterer stellte dann zwischen Vision und Randglosse eine inhaltliche Verbindung her, indem er in dem Menschensohn statt des Richters ein Symbol des Gottesreiches sah, das auf die vier durch die Tiere symbolysierten Weltreiche folgen sollte; so zog er diese Verse mit in den Text hinein und verknüpfte sie durch V. 11[a] und V. 14 mit dem Ganzen von Dan. 7. Denn V. 14 setzt zwar V. 13 voraus, gehört aber nicht ursprünglich dazu, wie das Metrum zeigt und der Umstand bestätigt, daß sich zu ihm keine Parallelen bei Henoch finden. Scheinbar paßten ja V. 9. 10. 13 recht gut an diese Stelle, da der Menschensohn als Gegensatz zu den

wird auf seinem herrlichen Thron sitzen und den Asasel ... richten" (55, 4); „Er offenbart alle Schätze dessen, was verborgen ist" (46, 3; Messel muß hier ganz ohne Grund einen Textfehler vermuten). Auch das Richten der Könige und Mächtigen (46, 4; 52, 6. 9) ist nach der jüdischen Eschatologie nicht Aufgabe der frommen Gemeinde, sondern Gottes und seines Messias. Falsch ist auch Messels Interpretation von 48, 2: Der Menschensohn (d. h. die jüdische Gemeinde) wird vor dem Herrn der Geister in Erinnerung gebracht. Denn קרא שב פ״, das hebräische Äquivalent des äthiopischen Textes heißt im Alten Testament nie in Erinnerung bringen, sondern entweder jemandem einen Namen geben oder, auf Gott bezogen, rufen, anrufen (z. B. Deut. 32, 3; Ps. 99, 6; Thren. 3, 55). Da es im ersteren Sinne hier nicht gemeint sein kann, heißt es also nichts weiter als rufen, und die Stelle ist dann zu übersetzen: Der Menschensohn (der bis daher verborgen war; vgl. 48, 6) wurde vor den Herrn der Geister gerufen. Auch diese Aussage konnte nur von einem persönlichen, individuellen Messias gemacht werden. Was schließlich den allgemeinen Einwand Messels betrifft, daß dem Menschensohn und Auserwählten in den Bilderreden die eigentlich messianischen Züge fehlen, so ist zu bemerken, daß die jüdische Messiasvorstellung nicht, wie es bei Messel geschieht, lediglich an dem Messiasbilde des 17. Salomopsalmes gemessen werden darf, der den Messias als den irdischen Davidsohn, den siegreichen und gerechten König Israels zeigt, sondern daß die Juden eben auch die Vorstellung eines himmlischen Messias kannten, dessen Hauptaufgabe es war, über Fromme und Gottlose ein gerechtes Gericht zu halten: als solcher tritt der Menschensohn und Auserwählte in den Bilderreden des Henochbuches auf (49, 4; 55, 4; 61, 8; 62, 3). Das Richten im Endgericht ist aber nicht Sache der Gemeinde, sondern Gottes bzw. des Messias. Nach all dem darf es wohl bei der oben festgehaltenen Interpretation der Bilderreden sein Bewenden haben.

Tieren, die Wolken des Himmels als Gegensatz zu dem Meere von V. 2 aufgefaßt werden konnten.

2. Die Deutung der Vision von Dan. 7.

Von der Deutung, die die Vision von Dan. 7 in ihrer ursprünglichen Gestalt einmal gehabt haben muß, ist im jetzigen Bestande des Kapitels nur noch ein geringer Rest oder vielleicht überhaupt nichts mehr erhalten. Denn die Verse 20. 21. 24. 25 setzen V. 7bβ. 8[1]) voraus, V. 18. 22. 26a. 27 sind von V. 9. 10. 13. 14 abhängig, und V. 16 mit dem Determinierten קאמיא nimmt Bezug auf das יקרמין in V. 10, die Deutung muß also ursprünglich auch anders eingeleitet gewesen sein. Aber auch die Verse 19. 23 mit der neuen Einleitungsformel in V. 19 werden doch erst dadurch veranlaßt worden sein, daß die genaue, ins einzelne gehende Beschreibung des vierten Tieres in V. 7bβ. 8, das auf sich nun das Interesse ganz ausschließlich konzentrierte, eine selbständige, in sich abgeschlossene Deutung nötig machte. Das zeigt sich schon darin, daß in V. 19 noch einmal vom vierten Tiere speziell gesprochen wird, nachdem schon in V. 17 von allen vier Tieren zusammen die Rede gewesen ist; das weist darauf hin, daß auch V. 19 und 23 nicht ursprünglich sind. V. 17 aber, der nun allein noch übrig bliebe, für sich allein als die ursprüngliche Deutung anzusehen, geht schwerlich an, da er zu kurz ist und eine zu summarische Deutung gibt. Man wird daher anzunehmen haben, daß damals, als V. 7bβ. 8 an die Vision angefügt wurden und ein näheres Eingehen auf das vierte Tier in der Deutung erforderten, die ursprüngliche, allen vier Tieren geltende Deutung zu V. 17 verkürzt und dafür in V. 19ff. eine spezielle Deutung des vierten Tieres für sich gegeben wurde. Dafür daß V. 17. 23. 24 von derselben Hand stammen, daß also einerseits V. 17 seine jetzige Gestalt erst aus Anlaß der Einschiebung von V. 7bβ. 8 (vgl. V. 24) erhalten hat, anderseits V. 23 (also auch V. 19) erst im Zusammenhang mit V. 24, d. h. aber ebenfalls erst bei der Einschiebung von V. 7bβ. 8 entstanden ist, spricht die allen ge-

1) Dazu vgl. Hölscher a. a. O., S. 120f.

meinsame stilistische Eigentümlichkeit, daß sie stichwortartig, ohne syntaktischen Zusammenhang, den zu deutenden Gegenstand als Thema an den Anfang stellen.

Von der Deutung aus läßt sich auch das chronologische Verhältnis der beiden Erweiterungen der Vision [1]) bestimmen. Da diejenigen Stücke der Deutung, die auf die Menschensohnvision Bezug nehmen, immer den Zusammenhang der Deutung der (durch V. 7 b β. 8 bereits erweiterten) Viertiervision höchst störend unterbrechen, so ist die Menschensohnvision erst hinzugefügt worden, als V. 7 b β. 8 bereits mit der Vision verbunden war. V. 17. 19. 20. 23 ff. ergeben einen glatten Zusammenhang. V. 18 dagegen schließt sich nicht an V. 17 an; denn vor V. 18 müßte erst von der Vernichtung der vier Reiche die Rede sein (vgl. LXX und Theod., die diesen Anstoß empfinden und zu beheben versuchen), anderseits wieder kommt V. 18 vor V. 19 zu früh. V. 21. 22 sprengen den Zusammenhang zwischen V. 19. 20 und 23 ff. Diese Verse vermischen außerdem Vision (vgl. V. 21 das hier gar nicht passende חזה הוית) und Deutung (die קדישין) und zeigen dadurch, daß sie zu der Vision über V. 8 noch hinausgehende Züge hinzubringen, daß sie das Vorhandensein von V. 8 bereits voraussetzen; und da V. 26 mit עד־סופא einen guten Abschluß bildet, so läßt sich V. 27 leicht als später angefügt ansehen. Da die zuletzt besprochenen Verse unter sich außerdem gar keinen Zusammenhang haben, so leuchtet es ein, daß diese Verse erst nachträglich in einen bereits vorhandenen Zusammenhang eingearbeitet worden sind, um an Stellen, die dafür geeignet schienen, eine Bezugnahme auch auf die Menschensohnvision innerhalb der Deutung unterzubringen, daß die Einfügung der Menschensohnvision also jünger ist als die Entstehung von V. 7 b β. 8. Dasselbe zeigt V. 11 a, der V. 9. 10 in den Zusammenhang einfügen soll und V. 8 schon als vorhanden voraussetzt.

3. Das Verhältnis der Vision von Dan. 7 zu der von Dan. 2.

Vergleicht man nun die Vision in Kap. 7 mit der in Kap. 2, so fällt zunächst die genaue formale Übereinstimmung ins Auge,

1) Einerseits V. 7 b β. 8, anderseits V. 9. 10. 13. 14.

2, 31 wird mit חזה הוית ואלו begonnen; darauf folgt eine Beschreibung des geschauten Bildes. V. 34 wird mit חזה הוית עד די der Übergang hergestellt zum zweiten Teile der Vision, der auch hier, ohne irgendeinen Urheber anzugeben (התגזרת, די־לא בידין V. 34), von der mit dem Bilde vorgehenden Veränderung berichtet. Weiter ist zu bemerken, daß in beiden Visionen das Charakteristikum des dritten Tieres bzw. Reiches das Herrschen (שלט) ist (2, 39; 7, 6). Auch kommt das Wort באתר־ nur Dan. 2, 39 und 7, 6. 7 im Biblisch-Aramäischen vor. — Nun läßt sich zeigen, daß der Legendensammler, der Dan. 1—6 zusammenstellte, für die Vision in Kap. 2 eine literarische Quelle benutzt hat, die er für seine Zwecke umgearbeitet hat. In welcher Gestalt die Vision aus den Händen des Legendensammlers hervorgegangen ist, hat Hölscher a. a. O., S. 122 f. gezeigt (die „Zehen" in V. 41^{a} und V. 41^{b}. 42. 43 sind späterer Nachtrag). Nun kann aber V. 35, der vorausgesetzt wird von V. 44, der seinerseits wieder wegen des באחרית יומיא in V. 28 von Anfang an in Dan. 2, wie es vom Legendensammler gestaltet wurde, gestanden haben muß, ursprünglich nicht V. 34 fortgesetzt haben. Denn erstens kann nach dem חזה הוית עד די (V. 34) die Vision nicht noch durch ein באדין fortgesetzt werden (s. o. S. 144, 146), sodann kann, nachdem von der Zertrümmerung der eisernen und tönernen Füße schon geredet worden ist, nicht fortgefahren werden: Darauf wurden zugleich zertrümmert Eisen, Ton, Erz, Silber, Gold. Bei der Deutung der Vision in V. 45, der von der Hand des Legendensammlers, der hier nicht an eine Vorlage gebunden war, stammt, ist diese Inkongruenz beseitigt. Sodann hat die Vision in ihrer ursprünglichen Gestalt von vier ungeteilten Weltreichen gesprochen; das zeigt sich an der Inkongruenz zwischen Visionsbild und Deutung im jetzigen Texte. Denn nach der Deutung kennt der Legendensammler auch seinerseits nur vier Reiche, von denen das letzte geteilt ist (V. 40^{a}. 41^{a}), während er das im Visionsbilde nur dadurch auszudrücken gewußt hat, daß er zu den vier einheitlichen Teilen der Statue, die ihm vorlagen, noch einen fünften, geteilten, hinzufügte, der konsequent auf ein einem vierten, ungeteilten, folgendes fünftes, geteiltes, Weltreich hätte führen müssen, der aber

auch an und für sich schon zu dem vierten in einem unklaren Verhältnisse steht, da das Eisen in ihm noch einmal vorkommt. In der jetzigen Gestalt der Deutung wird das vierte Reich zuerst auf das 4., ungeteilte Stück der Statue bezogen (V. 40[a], wo nur vom Eisen die Rede ist und daher dieses vierte Reich zunächst als einheitlich betrachtet wird), dann dasselbe Reich noch einmal auf das fünfte, geteilte Stück. Auch die spezielle Bezugnahme auf Nebukadnezar (V. 37. 38), die der Situation von Dan. 2 entspricht, ist sekundär, da ursprünglich nicht von Königen, sondern nur von Königreichen die Rede war (V. 39, bes. מלכו אחרי, das ein erstes *Reich* voraussetzt). Daß hier eine literarische Vorlage in den Zusammenhang eingearbeitet worden ist, zeigt auch V. 28[b]. 29. Denn V. 29 ohne weiteres zu streichen, geht nicht an, da hier im Gegensatz zu dem vom Legendensammler stammenden באחרית יומיא (V. 28), das den Inhalt der Vision als *eschatologisch* bezeichnet, als Zweck der Vision eine Aufklärung über Dinge erscheint, die אחרי דנה geschehen werden, genau so wie V. 45 am Ende der Deutung. Daher wird auch V. 28[b] nicht erst eine spätere Eintragung auf Grund von 7, 1 sein — das wäre schon an und für sich hier mitten in der Erzählung sehr unwahrscheinlich —, sondern diese Worte zeigen nur, daß das folgende Stück ursprünglich selbständig war. Zu beachten ist auch die Verschiedenheit der Einleitung der Vision in 2, 29 und 2, 1: dort wird ein Nachsinnen über die Zukunft als Ursache genannt, hier dagegen ist davon nicht die Rede. Hätte der Legendensammler, der sonst Wiederholungen nicht scheut, sondern im Gegenteil sie liebt, für die Vision sich nicht an eine literarische Vorlage gebunden, so hätte er sicherlich die Vision zweimal mit denselben Worten eingeleitet. Auch die Geschichtsauffassung des Legendensammlers paßt nicht recht zu der Theorie von den vier Weltreichen in der Vision. Schon in 6, 1. 29 faßt er den Geschichtsverlauf so auf, daß in der Regierung (מלכו, hier im abstrakten Sinn!) *eines und desselben Reiches* Männer verschiedener Nationalität aufeinander folgen. Jedenfalls aber kennt er keinen Gegensatz zwischen dem medischen und persischen Reich, vor allem kein zeitliches Aufeinanderfolgen im Sinne der Vision, da er von דת מדי ופרס redet

(6, 9. 13. 16). — Wie eine Vision aussieht, die vom Legendensammler selbst stammt, zeigt Kap. 4, das zu denjenigen Stücken in Kap. 2, die innerhalb der Vision auf Rechnung des Legendensammlers zu setzen sind, bemerkenswerte Parallelen aufweist. Auch in Kap. 4 ist allerdings die Einleitungsformel dieselbe wie in Kap. 2 und 7, es fehlt aber die charakteristische Überleitung zum zweiten Teile der Vision (חזה הוית אדרי). Im zweiten Teil wird nicht eine geheimnisvolle Veränderung an dem Visionsbilde berichtet; es geschieht überhaupt nichts, sondern es wird nur gesprochen, und zwar von einer zu dem Bilde neu hinzukommenden Person, ganz gegen die für den Aufbau der Visionen von Kap. 2 und 7 geltende Regel. In der Deutung wird der ganze Wortlaut der Vision noch einmal wiederholt (V. 17. 18. 20); dazu vgl. 2, 41aα. 45 (vom Legendensammler), dagegen 2, 39 (!). 2, 37 f. (vom Legendensammler) gleichen in der Konstruktion genau 4, 17—19. Die vom Legendensammler herrührende Vision von Kap. 4 entspricht überhaupt viel besser dessen Zwecken, die überlegene Macht und Weisheit des Gottes Daniels zur Anschauung zu bringen, schon dadurch, daß in Kap. 4 gleich der Bericht über die Erfüllung der Weissagung Daniels folgen und so diese als richtig erweisen kann (vgl. V. 14b), während Kap. 2, das zunächst ebenfalls nur Daniels Weissagungsgabe darstellen soll, dadurch daß die Vision zugleich den eschatologischen Wissensdrang befriedigen will, merkwürdig doppelseitig wird. — Nach dem Gesagten kann als ursprüngliche, dem jetzigen Texte zugrunde liegende Gestalt der Vision von Kap. 2 in ihrem selbständigen Bestand folgende gelten:

28b Mein [1]) Traum und die Gesichte meines Hauptes auf meinem Lager waren folgende. 29 Mir stiegen Gedanken auf meinem Lager auf darüber, was in Zukunft geschehen werde [2]).

31 Ich schaute, da war ein Bild <>; dieses Bild war <sehr> groß, und sein Glanz war außerordentlich; das stand vor mir, und sein Aussehen war schrecklich. 32 Das Haupt dieses Bildes war von edlem Golde, seine Brust und seine Arme von Silber,

1) Die 2. pers. ist natürlich erst durch die Verbindung mit Dan. 2 veranlaßt.

2) V. 29b dürfte vom Legendensammler stammen; vgl. V. 28a.

sein Leib und seine Lenden von Erz, [33] <> seine Beine von Eisen <>. — [34] Ich schaute solange, bis daß ein Stein sich <vom Felsen> losriß ohne Hilfe von Menschenhänden und das Bild an seinen Beinen <> traf und sie zertrümmerte.

Das erste Stück der Deutung ist jetzt durch V. 37 f. ersetzt; sonst ist die ursprüngliche Deutung noch erhalten in V. 39 (wohl ohne די נחשא) und V. 40^{a} (ohne תהוא). Der V. 34 entsprechende Schluß der Deutung in ihrer ursprünglichen Form ist nicht mehr vorhanden.

Da diese Vision nun sowohl formal wie inhaltlich überraschend genau mit der ursprünglichen Vision von Kap. 7 übereinstimmt, so wird der Schluß berechtigt sein, daß beide von derselben Hand stammen [1]). Damit bestätigt sich, daß Dan. 7, 1—$7^{ab\alpha}$ älter ist als die Legendensammlung Dan. 1—6 (vgl. Haller a. a. O.). Die beiden Visionen dürften aus der Zeit Alexanders stammen, da das letzte Weltreich noch als einheitlich vorausgesetzt wird (vgl. Haller). Man beachte, wie sehr die beiden Visionen inhaltlich mit Hab. 2, 4 ff. übereinstimmen. Ebensowenig wie die Prophetie des Habakuk sind sie ursprünglich eschatologisch gemeint (vgl. das אחרי דנה Dan. 2, 29. 45 im Gegensatz zu dem באחרית יומיא 2, 28), sie sagen nur das gewaltsame Ende des Reiches Alexanders voraus, das Jahwe, der in allen Weltereignissen geheimnisvoll wirkt (די־לא בידין Dan. 2, 34), herbeiführen wird. Erst der Legendensammler, der wohl in ruhigeren Zeiten lebte, den darum der ursprüngliche Sinn der Visionen nicht mehr so sehr interessierte, der aber die Vision von der vierfach zusammengesetzten Statue aus irgendeinem Grunde, vielleicht nur, weil sie ihm besonders gefiel, innerhalb seiner Legenden mit unterbringen wollte, hat durch Zusätze (V. 35. 44) die Beziehung auf die Eschatologie hineingebracht und außerdem durch die Einführung der halb eisernen, halb tönernen Füße die Vision der geschichtlichen Situation seiner

---

1) Daß für das ארו von Kap. 7 hier wie in Kap. 4 אלו gebraucht wird, erklärt sich einfach daraus, daß die letztere Form dem Legendensammler geläufiger war und darum für die andere eingesetzt wurde, während ארו in Kap. 7, das nicht durch die Hände des Legendensammlers gegangen ist, erhalten blieb.

Zeit, d. h. wahrscheinlich des 3. Jahrhunderts angepaßt. Daraus, daß die Viertiervision von Kap. 7 abgesehen von dem am Schlusse angefügten, ausdrücklich auf Antiochus IV. sich beziehenden Stück V. 7bβ. 8 im Gegensatz zu Dan. 2, 31 ff. keinerlei Veränderung ihres ursprünglichen Bestandes erfahren hat, ergibt sich, daß sie überhaupt erst in Verbindung mit V. 7bβ. 8[1]) und der darauf sich beziehenden Deutung V. 17. 19. 20. 23 ff., also erst unter Antiochus IV. den Daniellegenden angefügt worden ist, da sie vorher seit dem Tode Alexanders der geschichtlichen Situation nicht mehr entsprach. Ihre Verbindung mit den Daniellegenden geschah mit der Absicht, dem Danielbuche, das ja, weil es von dem rechten Verhalten frommer Juden gegenüber heidnischen Mächten erzählte, in einer Zeit der religiösen Unterdrückung eine besondere Bedeutung erhielt, auch eine ausdrückliche Beziehung auf Antiochus IV. zu geben, während die Vision von Kap. 2, wenn sie auch den politischen Verhältnissen der Zeit Antiochus IV. nicht widersprach, doch nicht speziell auf diese hinwies. Vielleicht hat bei der Anfügung von Kap. 7 der Umstand mitgewirkt, daß man den ursprünglichen Zusammenhang beider Visionen noch kannte.

4. Die Komposition des Ganzen

Die ältesten Stücke des Danielbuches sind die aus der Zeit Alexanders stammenden Visionen von Kap. 2 und 7. Im Laufe des 3. Jahrhunderts wurden die Daniellegenden (Kap. 1—6) zusammengestellt, innerhalb deren die Vision von der vierfach geteilten Statue in überarbeiteter Form und mit eschatologischer Erweiterung Aufnahme fand. Unter Antiochus IV. wurde die durch V. 7bβ. 8 ergänzte und mit der entsprechenden Deutung versehene Viertiervision als Anhang dem Danielbuche beigegeben. Dan. 7, 7bβ. 8 datieren diese Vision von der Zeit Alexanders auf die Zeit Antiochius' IV. voraus. Wie einst das Ende Alexanders so wird jetzt das Ende des Antiochus geweissagt, zunächst ohne eschatologische Beziehung. Nun ist zu beachten, daß von dem

1) Aber zunächst noch ohne V. 9. 10. 13. 14; s. o.

11. Horn (= Antiochus) in V. 8 nur gesagt wird, daß es „große Worte redete“; da nun für das Bild vom Horn eine Aussage über Kampf und Gewalttat viel näher gelegen hätte, so wird man daraus um so eher schließen dürfen, daß dieser Vers zu einer Zeit geschrieben ist, als Antiochus noch nicht mit Waffen in Palästina eingegriffen hatte, also jedenfalls vor 168. Dann muß freilich V. $25^{a\beta b}$ erst später hinzugekommen sein. Dieses Stück der Deutung hat ja auch in der Vision gar keinen Anhalt, während V. 24. $25^{a\alpha}$ ganz genau V. $7^{b\beta}$. 8 entsprechen (weiteres dazu s. u.). Der einige Zeit vor 168 zu Dan. 1—6 gemachte Anhang dürfte also 7, 1—8. 11^{b}. 15. (16.) 17. 19. 20. 23. 24. $25^{a\alpha}$. 26^{b} umfaßt haben.

Nach der Entweihung des Tempels von Jerusalem wurden dann zunächst die hebräischen Kap. 8 und 9 angefügt (vgl. 8, 11. 12; 9, 27). Das Hebräische galt wohl damals in den Kreisen der am Alten hängenden Gesetzestreuen als die für solche Dinge angemessenere Sprache; vgl. die wahrscheinlich aus derselben Zeit stammende Schrift von der „Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus“ (Ed. *Meyer*, Abh. d. Berl. Ak. 1919, phil.-hist. Kl. 9), während bei Kap. 7, wenn es auch erst kurz vorher in das Danielbuch gekommen ist, schon die Benutzung der älteren aramäischen Vision die Anwendung des Aramäischen nahelegte. In Kap. 8, das, wenn es auch zweifellos mit überlieferten Stoffen arbeitet, im übrigen literarisch einheitlich zu sein scheint, sind die Verse 13. 14. 26, die die Zeit der Entweihung des Tempels auf 1150 Tage berechnen, offensichtlich sekundär. Denn abgesehen davon, daß V. 13. 14 nur ganz lose an die Vision angehängt sind, beweist das בראתי in V. 15, daß nur eine *Vision*, nicht eine *Audition* vorausgegangen ist. Dasselbe zeigt die Deutung, wo V. $25^{b\beta}$ bereits von dem Ereignis berichtet, das *nach* Verlauf der 1150 Tage geschehen soll; es müßte also *vorher* auf die Zeitbestimmung von V. 13. 14 Bezug genommen sein, während das in Wirklichkeit erst in V. 26 geschieht, der ganz ohne Zusammenhang nachhinkt. Dagegen scheint Kap. 9 (ohne das sekundäre Stück 9, 4—20) untrennbar mit Kap. 8 zusammenzugehören. Das zeigt außer der ausdrücklichen Bezugnahme von 9, 21 auf Kap. 8

und anderen Übereinstimmungen im einzelnen (das Auftreten Gabriels 8, 16; 9, 21; פשע 8, 12; 9, 24; התם 8, 23; 9, 24) folgender Umstand: 8, 17. 19 wird mit Nachdruck betont, daß die Vision von Kap. 8 die Endzeit bzw. ihren Beginn zum Gegenstande habe. Davon ist aber in Kap. 8 weder in der Vision noch auch in der Deutung die Rede — 8, $25^{b\beta}$ deutet nur die negative Voraussetzung des Eintritts der Endzeit kurz an —, sondern erst 9, 24 (besonders צדק עלמים). 8, 15 sucht Daniel בינה über die Vision zu erlangen, aber das Ende ist, daß er 8, 27 in bezug auf die Vision (מראה), die ihm nicht aus dem Sinne kommt, immer noch אין מבין ist. Da scheint das betonte עתה, mit dem Gabriel 9, 22 seine Rede an Daniel beginnt, sagen zu wollen, daß Gabriel ihm nun im Gegensatz zu seinem ersten Auftreten, wirklich בינה bringen will. Das wird durch den starken Ausdruck השכיל בינה, volle Einsicht geben, gegenüber dem bloßen הבן in 8, 17 deutlich zum Ausdruck gebracht. Schließlich kann auch das מראה am Ende von 9, 23 doch nur auf Kap. 8 gehen. — Zwischen 168 und 165 ist also zum Danielbuche der formal zwar in zwei Stücke geteilte, inhaltlich aber eine Einheit bildende Nachtrag Kap. 8 (außer V. 13. 14. 26) und 9 (außer V. 4—20) gemacht worden, der abgesehen davon, daß er die Entweihung des Tempels schon als geschichtliche Tatsache kennt, das Neue hinzubringt, daß er auf Grund von Weissagungen Jeremias (9, 2) den Zeitpunkt der Vernichtung des Antiochus berechnet und mit diesem Zeitpunkte außerdem den Eintritt der endlichen Heilszeit (9, 24) identifiziert. Auf Grund dieses Nachtrags ist dann wohl nicht lange nachher in Kap. 7 V. $25^{a\beta b}$ eingeschoben worden. Dieses Stück setzt die gleiche Situation wie Kap. 8. 9 voraus, nämlich den Vollzug der Entweihung des Tempels in Jerusalem durch Antiochus. Daß 7, $25^{a\beta b}$ von Kap. 8. 9 abhängig ist, zeigt die Zahl der $3\frac{1}{2}$ Jahre, die gewiß nicht vaticinium ex eventu ist (vgl. Hölscher, S. 132), schon aus dem einfachen Grunde, weil sie der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entspricht. Sie stammt vielmehr offensichtlich aus 9, 27; denn in Kap. 9 wird sie ausführlich begründet, und es ist weder an ein zufälliges Übereinstimmen beider Zahlen zu denken noch daran, daß Kap. 9 auf 7, 25

Rücksicht nimmt, da sich die Zahl dort auf Grund der gemachten Voraussetzungen ganz natürlich ergibt. Wohl bei derselben Gelegenheit ist auch die Vision von Kap. 7 dem Weitergange des Geschichtsverlaufs angepaßt worden, allerdings nicht an der richtigen Stelle, sondern innerhalb der Deutung, nämlich durch V. 21. 22b, mit eigentümlicher Mischung von Bild und Wirklichkeit (s. o.). V. 22b wendet auch Kap. 7 entsprechend Kap. 8. 9 ins Eschatologische. Damit war die Voraussetzung gegeben für die Einfügung der eschatologischen Verse 9. 10. 13. 14 (s. o.), die die Entstehung von V. 18. 22a. 26a. 27 nach sich zog. Diese Reihenfolge der Erweiterung ergibt sich aus dem literarischen Befund von V. 21. 22. Denn V. 22a, der ebenso wie V. 26a. 27 ausdrücklich auf die Menschensohnvision Bezug nimmt und anderseits mit V. 18 und 27 insofern zusammengehört, als ihnen der Ausdruck קדישי עליונין[1]) gemeinsam ist — V. 18. 22a. 26a. 27 haben also zusammen das Vorhandensein der Menschensohnvision zur Voraussetzung —, ist zwar ohne V. 21 nicht denkbar, kann aber auch nicht von Anfang an mit ihm verbunden gewesen sein, muß also jünger sein. Denn dem artikellosen קדישין in V. 21 und 22b (vgl. קדושים 8, 24) steht in V. 22a קדישי עליונין gegenüber; עד די 22a und זמנא מטה 22b können nicht ursprünglich zusammengestanden haben, und wenn man, wie wahrscheinlich in V. 22a hinter דינא einschieben muß יתב ושלטנא, so sind V. 22a und 22b Dubletten. — Auch die Menschensohnvision ist wohl noch während der Zeit der makkabäischen Kämpfe mit Dan. 7 verbunden worden; denn später fehlte die Veranlassung, das Danielbuch noch weiter umzugestalten.

1) Zur Bezeichnung der frommen, gesetzestreuen Juden als Teilnehmer an der kommenden messianischen Herrlichkeit mit dem Ausdruck „Heilige" vgl. Jes. 4, 3. Der im gleichen Sinne gebrauchte Ausdruck „Heilige des Höchsten" scheint zu jener Zeit geläufig gewesen zu sein, wie sein Vorkommen in der kurz vor Dan. 7, 18. 22. 27 entstandenen Schrift von der „Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus" (20, 8 = Charles, The Apocrypha and Pseudepigr. of the O. T. II, S. 821; IX, 33) zeigt; das Wort עליון kommt in dieser Schrift nur hier und nur in dieser Verbindung vor. Diese war also eine festgeprägte Ausdrucksweise. In Dan. 7, 25 wird קדישי עליונין nicht ursprünglich gestanden haben.

Die Kap. 10—12, die nach 11, 34 ein etwas vorgerückteres Stadium des Kampfes voraussetzen, also später entstanden sind als Kap. 8. 9, unterscheiden sich nur dadurch von diesen, daß sie viel genauer auf Einzelheiten eingehen, darum auch nicht mehr die Form der Vision, sondern die der Audition anwenden und sich weniger für die Wiederherstellung des Kultus als vielmehr für das Kommen der Heilszeit interessieren, die freilich auch schon Kap. 8. 9 im Auge hatten (vgl. 8, 17. 19; 9, 24aβ, gegen Hölscher, S. 133). Auch sie halten nach 12, 7 an der Frist von 3½ Jahren für die Vernichtung des Antiochus wie den Eintritt des Endes fest. Über Entstehungszeit und Anlaß der von 7, 25; 9, 27; 12, 7 abweichenden Zeitbestimmungen in 8, 14; 12, 11 und 12, 12 ist schwerlich noch etwas auszumachen.

2.

D. Walther Bleibtreu [1])

Jesu Selbstbenennung als der Menschensohn

Das Zeitalter des großzügigen, alle Schranken zwischen den Ländern und Völkern niederlegenden Weltverkehrs hat in die christliche Theologie so gewiß die „religionsgeschichtliche Methode" einführen müssen, als letztere selbst gar nichts anderes, als eben auch ein Stück Weltverkehr ist, — Weltverkehr auf fachwissenschaftlichem Forschungsgebiete. Entwicklung in die Weite und Breite dort und hier: eine bereichernde und damit gute Entwicklung, wenn nur die noch notwendigere andere, die in die Tiefe, nicht darunter leidet. Die Gefahr aber, daß dies geschehe, ist allerdings groß. Daher dürfte Wellhausen, wenn er eine weithin beachtete Erörterung der viel verhandelten Menschensohn-Frage mit der Versicherung abschließt: „Der unter den Fachleuten noch immer nicht ausgestorbene homo unius libri, der weiter nichts kennt als das Neue Testament, wird uns jedenfalls nicht vorwärts bringen" (Skizzen und Vorarbeiten 6. Heft, 1899, S. 215), das Schwergewicht der Fortschrittshoffnung doch kaum an die richtige Stelle verlegen. Es mag angezeigt sein, das reichlich als Weisheit bewährte Cave ab unius libri lectore erneut ins Gedächtnis zu

1) Der Verfasser der nachstehenden, exegetisch sehr eindringenden, scharf- und feinsinnigen Abhandlung, war zuletzt Superintendent a. D. in Bonn. Er ist am 11. November 1925 gestorben. Bis zuletzt war er seiner Fragstellung nachgegangen und da er gründliche Kenntnis der weitverzweigten Forschung über den „Menschensohn" bekundet, wird seine hinterlassene Studie den Mitarbeitern vom Fach Dienste tun. Kattenbusch.

rufen. Dennoch alle Achtung vor dem gesammelten, eindringenden, gründlichen Leser nur eines „einzigen" Buches, wenn es in sich hohen Ranges ist! Es gilt auch das „in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister!" Wenn dann das eine Buch gar unsere „Bibel", die „heilige Schrift" unseres Heilsglaubens ist, die wahrlich einzigartig in der Welt dasteht, darum aber auch unwidersprechlich ein an Eifer und Versenkung ganz einzigartiges Lesen, gelehrtes wie ungelehrtes, beansprucht, so muß jede Sorge verstummen, daß die Zurückziehung auf dieses eine Buch beengend und verkümmernd einwirken könne. Es ist ja selbstverständlich, daß die Beschäftigung mit sonstiger Literatur in der Theologie nicht überhaupt auszuschließen ist, folglich auch die die anderweitigen Geisteserzeugnisse, die geschichtliche Umgebung zum Vergleiche mit dem Bibelworte heranziehende „religionsgeschichtliche" Forschung nicht. Nur daß diese nicht auf Kosten der großen Hauptsache vor sich gehe! Nein, was uns wesentlich „vorwärts bringt", das sind doch nimmermehr die in die Breite schweifenden Seitenblicke, die in die Tiefe bohrenden Einblicke sind es, die sich versenkenden Einblicke in dasjenige selbst, was als eigentlicher Gegenstand der Untersuchung dieser zunächst und unmittelbar vorgelegt ist.

Die Menschensohn-Frage erfordert es sonderlich, das Gesagte sich gegenwärtig zu halten. Sie hat in neuerer Zeit hintereinander zwei Phasen der vorwaltenden Seitenblicke, die erste auf sprachlichem, die zweite auf eigentlich religionsgeschichtlichem Felde, zu ihrem nicht geringen Schaden durchlaufen. Verflachung, ja völlige Inhaltsentleerung ist ihr damit widerfahren. Die „Historiker" ließen sich zu Streichungen und Änderungen in den vorliegenden Texten drängen, um das gewaltige theologische Problem, das der Ausdruck „der Menschensohn" in sich birgt, nicht lösen zu müssen, nein los zu werden, es aus der Welt zu schaffen. Um der vielen im voraus beliebten, mit den scharfsinnigsten kritischen Gründen doch nur allzu gewaltsam gerechtfertigten Textzurechtstutzungen willen hat der Exeget allen Anlaß, sich zu beklagen, daß ihm seine Arbeit durch den Historiker geradezu „sabotiert" wird.

Soll überhaupt die Menschensohn-Forschung noch fortgesetzt werden, so muß sie Fuß beim Male halten und die einschlägigen Evangelienaussagen Jesu so wie sie lauten, zu ihrem Rechte kommen lassen. Ein sinnendes Hineinhorchen in die gegebenen Texte ist und bleibt erstes Erfordernis. Die Umschau in sonstiger Gelehrsamkeit hat dann an zweiter Stelle erst mitzuwirken. Selbstverständlich muß diese Umschau sich dem Alten Testament zuwenden, in dem Jesu gesamtes Denken und Reden ja wurzelt, dennoch aber darf der herleitende Rückgriff von Jesusworten auch auf alttestamentliches Psalmen- und Prophetenwort niemals zu äußerlich und mechanisch, nie darum auch vorschnell erfolgen. Soweit und solange, wie irgend nur möglich, gilt es, einfach den Texten nur selbst ihr Verständnis abzugewinnen, und erst wenn es nicht mehr gelingen will, diese genügend zum Reden zu bringen, ist anderweitiges Wissen, bei Worten Jesu vorab alttestamentliches, zu Hilfe zu rufen. Seine Verkündigung ist in der Sache ganz seine eigene, eigentümliche. Die Bausteine sind alttestamentlich, der Bau selbst ist mehr als eine Häufung von aufeinander geschichteten alten Steinen, er ist des Meisters die Steine in seiner Weise bearbeitendes, seinen Geist ihnen eingestaltendes neues, persönliches Werk. Da kann dieser Meister freilich manch einzelnen Stein unverändert in seinen Bau mit einfügen, die große Mehrheit der Steine kommt doch erst behauen und gemeißelt, kommt nach des Bauherrn Denken und Wollen besonders geformt und geordnet, ja gewissermaßen von ihm belebt zur Verwendung, ihn selbst wiederspiegelnd. Ob es sich mit dem „Menschensohne" nicht auch so verhält? Daraus, daß das Gestein, der sprachliche Ausdruck, = „Menschenkind", Jesu vom Alten Testamente entgegengebracht wird, folgt noch lange nicht, daß er auch seine Begriffsbildung: „der Menschensohn" — dieser eine, besondere — schon in fertiger Prägung von dort übernimmt. Es könnte ja so sein, braucht aber keineswegs so zu sein. Von vornherein ist überwiegend wahrscheinlich, daß das Geschäft des Prägens Jesu eigenes sei. Wenn das aber schon gegenüber dem alttestamentlichen „Schriftworte" gilt, wieviel mehr gegenüber etwaigen Einflüssen der gleichzeitigen Umwelt, der jüdischen und vollends der heidnischen auf Jesus!

Von solchen den Spielraum der religionsgeschichtlichen Forschungsmethode gewiß nicht zu ihrem Nachteile einschränkenden Gesichtspunkten aus die Untersuchung des Menschensohnrätsels erneut vorzunehmen, wollen die nachstehenden Ausführungen versuchen. Sie sind die Frucht einer fast fünfzigjährigen Beschäftigung mit einer der bedeutsamsten Fragen aus den Bereichen der Leben-Jesu-Forschung.

I.

Jesus hat nach den Evangelien von sich als „dem Menschensohne" nicht nur gelegentlich je und dann einmal geredet. Fast Gewohnheit und Regel ist es ihm geworden. Wie seinen förmlichen Eigennamen hat er nach ihnen den sonderbaren Ausdruck gehandhabt. Daß es sich tatsächlich trotzdem anders verhalten, daß erst die Christengemeinde in Betätigung ihres Glaubens an seine Messiaswürde diese Selbstbezeichnung ihm in den Mund gelegt habe [1]) — die erste der verhängnisvollen zwei Phasen —, braucht schon kaum mehr im Ernste zurückgewiesen zu werden [2]). Schon an sich ist es überaus unwahrscheinlich, daß etwas so Auffälliges, wie die Vertauschung des einfachen „ich" mit einem umständlichen Titel und folgeweise der Rede in erster mit solcher in dritter Person nicht von Jesu selber herrühren, sondern von

1) Gewagt wurde diese Idee 1870 von Volkmar, ja hingeworfen schon 1842 von Bruno Bauer. Anderseits hat noch 1911 Hertlein („Die Menschensohnfrage im letzten Stadium") sie vertreten. Jedesmal erscheint er da aber als Besonderheit eines vereinzelten Außenseiters, die auch bei den kritischsten Zeitgenossen keinen nennenswerten Beifall erlangt. Kurze Zeit, um die Jahrhundertwende, stand es unter dem Drucke der grammatischen Ausbeutung des aramäischen Ausdrucks „Barnascha", im übrigen nicht unbeeinflußt durch den verbohrten Radikalismus holländischer Gelehrten, anders.

2) Die vielumstrittene Frage, ob Jesus selbst sich bewußt gewesen, der Israel verheißene Messias zu sein, ist nachgerade zu bejahender Antwort, jedoch mit der Maßgabe hindurchgekämpft worden, daß er sich in gänzlich anderem Sinne, als in dem volkstümlichen, als den Messias erkannte. Man kann erwarten, daß bei Annahme eines landläufigen Sinnes auch des Ausdrucks „der Menschensohn" dessen Verwendung, sei es durch Jesus selbst oder auch nur durch die an ihn glaubende Urgemeinde, gleichfalls eine Vertiefung des Verständnisses aufweisen werde.

anderer Seite ihm untergeschoben sein sollte, und das sogar wieder und wieder in Aussagen auch, denen in allem Übrigen der Stempel unveränderter ursprünglicher Echtheit im zweifellosesten Höchstmaße aufgeprägt ist [1]). Wie unwahrscheinlich aber doch recht erst, daß gerade der sonst weder als Messiasbezeichnung, noch in irgendwelcher anderen Bedeutung als landläufig bezeugte Titel des „Menschensohnes" auf diese Art hätte eingefügt werden können, während von den gewöhnlichen Messiasnamen, wie „der Sohn Davids", „der Sohn Gottes", „der Sohn des Hochgelobten",

1) Mit Recht wird es auffällig gefunden, daß Jesus von sich selbst wie von einem andern spricht. Aber das Auffällige liegt in den Evangelien nun einmal tatsächlich vor und ist schlechterdings nicht hinwegzubringen. Es kann sich also nur darum handeln, was in höherem Maße auffällig und deshalb das Unwahrscheinliche ist, daß Jesus das Auffällige wirklich tut oder daß es ohne Not ihm angedichtet wird. Da ist doch wohl zu sagen: Das letztere, das alle Schwierigkeiten nur noch erhöht. Erwähnt mag immerhin werden, daß die Auffälligkeit der Selbstaussage in der dritten statt in der ersten Person doch auch ihre Bestreitung findet. Wie bei uns in Deutschland, namentlich im Süden, hin und wieder zu beobachten ist, daß sich ein „ich" bescheidentlich hinter „man" versteckt, so etwa ließen schon vor mehr als hundert Jahren, nach noch viel früherem Vorgange Bezas, einzelne Vertreter der damaligen Aufklärung auch den „Menschensohn" in Jesu Munde auf solch ein selbstloses „man" hinauskommen, wozu aber doch immer noch ein *οὗτος* vor *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* oder eine Wendung wie: „ein gewisses Menschenkind" — vgl. die Art, wie Paulus 2 Kor. 12, 2 von sich selbst als von „einem Menschen, um den er Bescheid wisse", redet, — erforderlich gewesen wäre. Trotzdem übt diese unzulängliche Auskunft bis zur Stunde ihre Nachwirkung aus. Nicht nur Zahn (zu Matth. 8, 20) läßt sich irgendwie auf ähnliche Beobachtungen und Erwägungen ein, indem er andere Fälle von „Objektivierung der eigenen Person" ausgiebig zum Vergleiche heranzieht, auch noch Schlatters 1921 erschienene „Geschichte des Christus" sucht im Sprachgebrauche, wenn nicht mehr, so doch Schutz des Menschensohnnamens gegen den Anschein „seltsamer Künstelei" (S. 165, Anm. 1) und Bornhäuser in seinem gleichzeitigen Buche „Das Wirken des Christus" sieht das Einerlei der Bedeutung von „Menschensohn" und von „ich" sogar für etwas nahezu Selbstverständliches an (S. 30). Auf eine sonderliche Bescheidenheit Jesu wird dabei freilich nicht mehr zurückgegriffen. Ob nun, wenn der Menschensohntitel gar Ehrentitel wird, dies die Annahme, daß er Jesu nicht von ihm selbst, sondern von andern bei- — aber ihm in den eigenen Mund (!) — gelegt worden sei, immerhin aussichtsvoller gestalte, darüber siehe oben das Folgende.

sich keiner je auf die nämliche Weise zu den Selbstbezeugungen Jesu hinzugefügt findet [1]). Das Allerunwahrscheinlichste ist aber doch schließlich — so allgemein es auch, weit über den Umkreis derer hinaus, die dem Menschensohne in Jesu Munde die Echtheit bestreiten, für ausgemacht gilt [2]) —, daß dieser eigenartige Klang als Messiasname dem apokalyptischen Worte Dan. 7, 13 entstamme und von dort her auch verständlich geworden sei. Daniel spricht von einem, der „wie ein Menschensohn", besser deutsch geredet „wie ein Menschenkind" ist. Wer wie ein Menschenkind ist, der ist eben damit nicht auch selbst Menschenkind und vollends nicht „der Menschensohn". Auf diesen letzteren kann man unmöglich von Daniel aus gekommen sein. Keine immanente Gedankenentwicklung führt von solchem Ausgangspunkte zu solchem Ziele hinüber. Gewiß, Jesus hat in der letzten Zeit vor seinem Tode von sich als dem Menschensohne auch in bestimmter Erinnerung an die Danielstelle geredet. Wenn ihm anderweitig sein Menschensohnname schon feststand, er aber freilich auch in dem dort angekündigten nur Menschenähnlichen sich selbst wiederfand, so konnte es wohl geschehen, daß sich ihm zwischen diesem und jenem eine Verbindung herstellte: — auf dem Wege der berichtigenden Überbietung setzte sich ihm die Ähnlichkeit in Selbigkeit um. Voraussetzung dafür aber war und blieb es doch eben, daß sein Menschensohnbewußtsein schon vorher etwas in aller Weise fertig Vorhandenes war. Von sich aus hätte die Menschenähnlichkeit nimmermehr eine Brücke zu dem Menschensprößling hinübergeschlagen. Die Verschiedenheit der beiden Subjekte wäre dafür zu deutlich empfunden geblieben. Nein, auf den Menschgeborenen, den einen, der kurzweg so zu nennen

1) Nach den Evangelien ist sich Jesus bewußt, der „Sohn Gottes" und der „Sohn Davids", der „Messias", der „Christus" zu sein. Nie aber „nennt" er sich mit einem diesen Titel. Er redet wohl von sich als von dem „Sohne" kurzweg (so z. B. Matth. 11, 27; Joh. 5, 17 ff.), auch da aber ist der Sohn nicht namenartig gemeint, es ist in allen solchen Fällen zugleich vom Vater die Rede und nur in ausdrücklicher Gegenüberstellung mit diesem, nicht überhaupt und allgemein, heißt sich Jesus den Sohn.

2) Ich denke u. a. an Kattenbusch, Das Messiastum Jesu, Zeitschrift für neutest. Wissenschaft, 1911, S. 271 ff.

ist, weist nichts bei Daniel hin [1]). Sein Ursprung muß anderwärts liegen [2]).

Dem so bestimmt wie vorstehend bisher erst wenig Ausgesprochenen [3]) wird man vielleicht mit dem Hinweise darauf ent-

1) Sollte der Menschensohn, der eine, bestimmte, etwa eben als der eine aus dem Danielbuche bekannte verstanden sein wollen? Ja wenn es diesen nur gäbe! Aber Daniel weiß nichts von einem solchen. Was er im Gesichte geschaut hat, ist überhaupt gar kein Mensch, sondern ein Wesen anderer Art, das sich nur irgendwie mit einem Menschen vergleichen läßt, für ihn handelt es sich um ein Symbol für das „Volk" der Heiligen. Wer wie ein Menschenkind ist, den nennt man daraufhin noch nicht Menschenkind, geschweige gar das Menschenkind.

2) Selbst angenommen einmal, Jesus habe sich auf Grund der Danielstelle den Menschensohn nennen können, so wäre damit immer noch nicht aufgeklärt, weshalb er sich aber auch wirklich, und sogar ständig, so nannte. Was ihn bestimmt haben sollte, von dieser Bezeichnung Gebrauch zu machen, wäre in dem einzelnen Falle Matth. 26, 64 (Mark. 14, 62) ja freilich ersichtlich, ob aber auch in Fällen wie Matth. 8, 20; 9, 6; 12, 8 und an zahlreichen sonstigen Stellen?

3) Namentlich die obige Begründung des Widerspruchs gegen die Herleitung des „Menschensohnes" aus der Danielstelle muß ihre Anerkennung sich erst noch erkämpfen. Auch der Widerspruch selbst hat immer noch einen schweren Stand, obschon so angesehene Gelehrte wie Zahn und der Philologe Reitzenstein (auch noch in seiner neuesten einschlägigen Erörterung: „Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens", Histor. Zeitschr. 1922, 1. Heft) sich an ihm beteiligen, der letztere freilich durch Abhängigkeit in anderweitiger Richtung dazu gedrängt (siehe unten). Wenn seinerzeit Schleiermacher den Rückgriff auf Daniel nur als „sonderbaren Einfall" behandelte (Der christl. Glaube, § 99, Anm. 1), so mag man das auf die unzureichende Würdigung schieben, die dieser Große dem Alten Testamente angedeihen ließ, Beachtung aber verdient, daß auch Usteri (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz III, 1886, S. 15 f.) die Originalität Jesu nicht durch Abhängigkeit von Daniel in etwas so Wesentlichem, wie seiner Selbstbezeichnung, verkümmert sehen wollte. Von den wenigen, die sich nicht auf Daniel festlegen, seien hier noch Geß (Christi Person u. Werk I, S. 111), Hofmann (zuletzt noch in Bibl. Theol. des N. T., herausgegeben von Volck, S. 45 f.), Gottscheb (Der Menschensohn, S. 22) und Goebel (Die Reden unseres Herrn nach Johannes, S. 27) angeführt. Ganz besondere Anerkennung verdient jedoch Gunkel (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1899, S. 587 f.) für die herzerfrischende Art, wie er die um sich greifende Sucht bekämpft, um jeden Preis, und so denn auch hier, Buch aus Buch zu erklären. Leider bleibt Erklärung wenigstens aus Tradition auch ihm selbst noch zu sehr Bedürfnis (s. S. 589).

gegentreten, daß im Buche Henoch nach Erwähnung des „Menschenähnlichen" der Danielstelle über „jenes Menschenkind" weitere Aussagen folgen. Da liege es ja als sichtliche Tatsache vor, daß der Unterschied zwischen Menschenähnlichkeit und Menschheit selbst unter der Hand sich einfach verwischte. Dem ist aber doch in Wirklichkeit nicht so. Das „Menschenkind" des Henochbuches will offenbar nur als abkürzender Ausdruck für den von Daniel zuvor geschauten bloß Menschenähnlichen, an dem persönlich, um nicht zu sagen inhaltlich, sich nichts ändert, genommen werden, wie denn das dem Menschenkinde vorangestellte „jenes" das auch noch ausdrücklich hervorhebt. „Jenes" Menschenkind ist im vorliegenden Zusammenhange das besondere Menschenkind, nämlich dasjenige, das eigentlich kein Menschenkind ist, vielmehr einem solchen nur ähnelt. Sollte nun das Henochbuch mit seiner ausgiebigen Rede vom „Menschenkinde" [1]) — die vielleicht gerade vermöge dessen Nicht-Menschlichkeit die Über-Menschlichkeit zu bedeuten hat —, immerhin eine Überlieferung hervorgebracht haben, die bis zu Jesu hin reichte und ihm den „Menschensohn" als üblich gewordene Messiasbezeichnung entgegentrug? Dieses ganze Gedankengebilde, nach dem Jesus schließlich der „Menschensohn" wie lucus a non lucendo hieße, schwebt doch rein in der Luft. Keinerlei Andeutungen heben es aus dem Bereiche der unbestimmtesten, ja unwahrscheinlichsten Möglichkeiten heraus [2]). Davon ganz zu schweigen, daß die Frage,

1) Selbstverständlich brauchte es dabei die Hinzufügung von „jener" nicht jedesmal pedantisch zu wiederholen. War diese einmal erfolgt, so hatte hinfort auch das einfache „der" vor Menschensohn den nämlichen eingeschränkten jenem einen bestimmten Menschenkinde geltenden Sinn. Übrigens findet sich in dem Buche doch meistens das „jener" auch ausdrücklich beigegeben.

2) Nachdem sich Jesus der Rede vom Menschensohn schon immer bedient hat, tritt deren Anlehnung an Daniel erst unmittelbar vor seinem Tode hervor. Daß diese im stillen doch auch schon vorher wirksam, ja — trotz der schon (S. 170, Anm. 2) hervorgehobenen Unbegreiflichkeit — das eigentlich Bestimmende gewesen sein sollte, wird durch nichts an die Hand gegeben. Wenigstens in den früheren Aussprüchen Jesu hat man deshalb den Menschensohn entweder für nicht ursprünglich, oder für allgemeineren, als nur auf Jesus bezüglichen, Sinnes gehalten. Was das erstere angeht, so erscheint der „Men-

ob das Buch Henoch zu Jesu Zeiten, so wie es jetzt vorliegt, überhaupt schon geschrieben war und ob es also zur Rede vom Menschensohne nicht am Ende vielmehr seinesteils gerade erst durch Jesus veranlaßt worden sein könnte, noch immer nicht erledigt ist. Das Vorkommen des Menschensohnnamens in dem späten vierten Buche des Esra hat vollends hier außer Betracht zu bleiben.

Die Erörterung der Beziehungen zwischen Jesu und dem Menschensohnnamen wird doch wohl am sichersten immer bei dem Punkte einsetzen, wo Jesus selbst sich an ihr beteiligt. Das ist in der hochbedeutsamen Stunde von Cäsarea-Philippi der Fall. „Wer sagen die Menschen, daß der Menschensohn sei?" (Matth. 16, 13). Erkennen sie den Messias in diesem? Letzteres ist offenbar ja der Sinn der Frage [1]). Dann aber läßt sich mit Händen greifen, daß der Menschensohn damals in der öffentlichen Meinung eher alles andere als eine geläufige Messiasbezeichnung, wie sie sich vorgeblich von der Danielstelle herschreiben könnte, gewesen sein muß. Wäre er dies, so wäre von vornherein schon entschieden, wer der Menschensohn sei. Eben der Messias würde er sein. Die

---

schensohn" in zweifellos frühzeitigeren Worten, wie Matth. 9, 6 (vgl. V. 8!), Mark. 2, 27f., Matth. 11, 19; 12, 32, so fest und innerlich mit dem Texte verwachsen, daß dieser ohne ihn undenkbar wird. Die Unhaltbarkeit der allgemeineren Fassung aber wird weiter unten sich noch bestimmter ergeben.

1) Gesetzt auch, was an sich keineswegs unmöglich wäre, daß in dem einzelnen Falle Matth. 16, 13 der Menschensohn wirklich nicht das Ursprüngliche sei, Jesus vielmehr so frage, wie es bei Markus und Lukas heißt: Wer sagen sie, daß „ich" sei, so ändert dies nicht das Geringste daran, daß es sich inhaltlich um Jesus eben als den Menschensohn handelt. Auch nach Markus und Lukas hat sich Jesus so wiederholt und bestimmt als den Menschensohn hingestellt, daß diesem genau so gilt, was er von sich, wie umgekehrt ihm, was er von jenem sagt oder von anderen gesagt wissen will. Auch wenn er „ich" sagt, weiß jedermann: Dieser „Ich" ist derjenige, der sich den Namen „der Menschensohn" beilegt. Es bleibt mithin dabei, daß, wenn sogar dem Volke und vollends den Jüngern die Selbigkeit des Menschensohnes mit dem Messias geläufig gewesen wäre, Jesus nicht mehr danach fragen könnte, wer und was der in ihm erschienene Menschensohn, das heißt der Messias, nach der Volksmeinung sei, sondern nur noch, ob man ihn, Jesus, als den Messias, den Menschensohn anerkenne. Über den Messias bedarf es der Aufklärung nicht mehr, sondern lediglich noch über Jesus.

Frage nach diesem käme mithin zu spät; sie wäre eine von Anfang an bereits überholte gewesen. Doch nun legt der Text die Frage ja aber tatsächlich vor: — wie ist damit zurechtzukommen? Soll sie, um mit der Voraussetzung allgemein verbreiteten messianischen Verständnisses vereinbar zu werden, einen anderen Sinn, als den vorstehend angenommenen, haben? Nicht ob der Menschensohn der Messias, sondern was für einer, ein wie genauer vorzustellender und zubestimmender er sei, sollte die Frage dies festgelegt wissen wollen? Unmöglich kann davon die Rede sein [1]). Dann aber muß von der Voraussetzung dieses verzwickten Gedankens [2]), von der Landläufigkeit des Menschensohntitels als üblicher Messiasbezeichnung unbedingt abgesehen

1) Oder doch? Anläufe in dieser Richtung sind in der Tat zu verzeichnen. Selbst Zahn, der mit einer durch außerordentliche Einzelfälle, wie Matth. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30 kaum gerechtfertigten Sicherheit die „Gassen" von dem „Jesus ist der Christ" widerhallen läßt, urteilt darauf hin, nicht dieser Satz an sich, sondern erst seine Verbindung mit der Beifügung „der Sohn des lebendigen Gottes" ergebe die Offenbarung des Vaters (ähnlich auch Feine, N. T. Theol.). Vollends legt dann Bornhäuser (a. a. O., S. 129) auf diesen Zusatz alles Gewicht. Gewiß ist nun letzterer nicht bloß ein epitheton ornans. „Der Christus" wird durch ihn näher bestimmt und gekennzeichnet, nicht jedoch in sich abgestuft oder gar überboten. Markus und Lukas, bei denen die Beifügung fehlt, wären andernfalls zu beschuldigen, Petrus in veräußerlichernder Richtung mißverstanden zu haben. Damit, daß dem tatsächlich so sei, scheint ja allerdings in Einklang zu stehen, daß sie auch beide die Belobigung des Jüngers durch Jesus weglassen, allein schon der außerordentliche Nachdruck und Ernst, mit dem wieder nach beiden Evangelisten Jesus den Jüngern sein Christussein weiter zu sagen verbietet, zeigt zur Genüge, daß das einfache σὺ εἶ ὁ Χριστός, zumal wenn doch noch, wie es bei Lukas der Fall ist, τοῦ θεοῦ hinzutritt, in keinem abschwächenden, der Menge bereits geläufigen Sinne gemeint ist. Auch dazu also liegt kein Grund vor, gerade die kürzere Markus- und Lukasfassung für die allein ursprüngliche zu halten und dem bekennenden Jünger die volltönenden Matthäusworte streitig zu machen. Das ganze Neue Testament versteht und bezeugt den Christus nicht anders, denn als den Sohn Gottes, des „Lebendigen", d. h. des seine Gottes-Wirklichkeit kund Gebenden. Eben in der Sendung seines Sohnes als des verheißenen Christus beweist Gott seine Wirklichkeit.

2) Verkehrt ist der Gedanke auch schon in sprachlicher Hinsicht. Das τίνα in Matth. 16, 13 will mit Personbenennung, nicht mit Wesensbeschreibung beantwortet sein.

werden. Nur gerade wenn der Ausdruck „Menschensohn“ den Leuten fremdartig ist und ihnen seinerseits noch nichts über Jesus verrät, kann dieser seine Jünger fragen, ob sich die Erkenntnis der Selbigkeit des Menschensohnes und des Messias Bahn zu brechen beginne. Mit dem Menschensohn meint er ja nun einmal unmißdeutbar sich selbst. Würde er sich damit in gemeinverständlicher Sprache öffentlich als der Messias bekennen, so müßte das unfehlbar auf allerlei Widerspruch stoßen, denn das Volk glaubte ja keineswegs an Jesu Messianität [1]); von einer Bestreitung aber seines Rechts, sich den Menschensohn zu nennen, lesen wir nirgends. Man ließ ihm anstandslos eine Würde, für die man selbst nichts übrig hatte. Jesu Frage aber zielt dahin, ob man nicht abgesehen davon, daß er sich unverständlicherweise den Menschensohn heißt, ob man nicht unbeschadet dieses unaufgeklärten Punktes — aus anderem Grunde, auf andere Beobachtungen und Erwägungen hin — ihn für den Messias erkenne.

Daß wir ihn hiermit richtig verstehen, wird auch durch die Antwort der Jünger bestätigt. Eine ganze Reihe von Männern wissen sie namhaft zu machen, die man in ihm, der sich den Menschensohn nennt, wiedererkenne. Es sind insgesamt der Heilsgeschichte angehörige, aus der Schriftoffenbarung bekannte Gestalten: — der Messias befindet sich darunter nicht, vielmehr sind sie sämtlich als ihm untergeordnete Vorläufer und Gehilfen ausgesprochenermaßen von ihm unterschieden. Wie wäre das damit in Einklang zu bringen, daß Jesus, als ob „der Menschensohn“ und „der Messias“ einfach anerkannte Synonyma wären, mit dem Namen des ersteren auch die Würde des letzteren in einer

1) Ein Aufzucken der Ahnung, daß Jesus nichts Geringeres als der Messias sei, ist bei der Volksmasse allerdings wahrzunehmen, vor allem, wenn er von den Dämonischen oder auch von einem Blinden als solcher ausgerufen wird. Aber Masse bleibt doch eben Masse. Leicht von allem Neuen erregbar und angenehm unterhalten sein wollend, spielt sie wohl einmal auch mit einem auftauchenden großen Gedanken, das aber ist dann auch alles. Ernst mit ihm zu machen, an ihn wirklich zu glauben, dafür ist sie zu flüchtig, zu träge, zu äußerlich. An Jesu ist ihr manches und wohl in zunehmendem Maße so unmessianisch, daß sie ihn wohl einen der ihr vorschwebenden Großen sein läßt, den Allergrößten doch aber nicht.

für jedermann unmißverständlichen Weise für sich in Anspruch genommen hätte? Von Auseinandersetzung mit diesem Anspruche in der Richtung seiner Ermäßigung müßte in solchem Falle berichtet werden, während das Vermeldete einen herabmindernden Gegensatz gegen Jesu Selbsteinschätzung in keiner Weise durchblicken läßt, ja statt auf Trennung von ihm, was seine Wertung angeht, viel eher auf Annäherung an ihn eingestellt ist. Sind doch die mitgeteilten Urteile über ihn immerhin alle auf wohlwollenden Ton abgestimmt.

Mit dem Wohlwollen ist es doch nicht getan, wenn in Jesu, dem Menschensohne, der Messias erkannt werden soll. Es ist Jesu Jüngerschaft dazu vonnöten [1]). Die Jünger im Unterschiede vom Volke geben auf die Frage, was denn ihre eigene Anschauung sei, durch ihren Wortführer Petrus die Erklärung ab: *Σὺ εἶ ὁ χριστός*. Daß aber auch sie solch hohe Erkenntnis keineswegs seiner Rede von ihm selbst als dem Menschensohne verdanken, geht unwidersprechlich daraus hervor, daß Jesus diese Einsicht vielmehr unter feierlichster Glückseligpreisung des sie Betätigenden auf besondere Offenbarung zurückführt, auf Offenbarung, die Petrus nicht von „Fleisch und Blut", nicht menschlicherseits, sondern unmittelbar von Jesu Vater im Himmel empfangen habe. Auch Jesus, zumal gerade in seiner Eigenschaft als der Menschensohn, ist „Fleisch und Blut" und ein ihm von den Jüngern nur einfach nachgesprochenes Bekenntnis wäre kein auf „Offenbarung" beruhendes. Diese muß in innerer Erleuchtung durch den Geist Gottes bestehen. Nie käme die Offenbarung, die göttliche, himmlische, freilich zustande ohne den im Fleische Erschienenen und sich auch eben als den Menschensohn Selbstbezeugenden, ohne Jesus, durch ihn allein wird sie doch aber auch nicht zu Wege gebracht. Es muß das Selbstwirken des Vaters, auf das sich auch Jesu Wirksamkeit doch gänzlich zurückführt, zu dem noch besonders hinzutreten [2]). Der Begriff des Menschen-

1) So wird man wohl im allgemeinen urteilen dürfen trotz jener für sich selbst sprechenden Ausnahmefälle, daß Dämonische und daß Blinde (Matth. 20, 30) in Jesu den Messias erschauen.

2) Daß dieses hinzutretende Vaterwirken dann anderseits doch auch wieder

sohnes ist am allerwenigsten der erleuchtende Strahl. Er bedarf gerade selbst der Erhellung.

Wenn Jesus Luk. 18, 31 ff. die Propheten des alten Bundes dem „Menschensohne“ sein messianisches Todesleiden vorausver-

---

ein durch Jesus vermitteltes ist, versteht sich von selbst. Die gegenseitige Durchdringung dessen, was der Vater und dessen, was Jesus tut, ist eine in aller Weise vollständige. Das eine ist von dem andern unterscheidbar und dennoch untrennbar. Im hier vorliegenden Falle kommt es vornehmlich auf den Unterschied an. Das göttliche Offenbarungswirken des Vaters steht nicht nur im Gegensatze zu dem, was andere Leute über Jesus Menschliches reden, aber auch nicht außerdem nur zu dem, was die Jünger selbst über ihn Menschliches denken (so Zahn), sondern hauptsächlich zu dem auch, was Jesus als Mensch auf Erden Göttliches wirkt, über das hinaus aber der Vater im Himmel vom Himmel her selbst Göttliches innerlich an Gewissen und Herzen vollführt. Auch davon kann ja keine Rede sein, daß Jesus gerade erst mit seiner augenblicklichen Frage nach der Meinung der Jünger deren Erkenntnis seiner Messiaswürde erwecke. Eine derartige Ansicht schließt der Text durch seinen Hinweis auf das in die Vergangenheit — ἀπεκάλυψεν (Matth. 16, 17) — zurückreichende Vaterwirken — zumal in dieser aoristischen Fassung — auf das bestimmteste aus. Es ist vielmehr zu bedenken, daß bedeutsame Erkenntnisse längst schon vorhanden und wirksam zu sein pflegen, ehe sie auch als feierliche Bekenntnisse offen hervorbrechen dürfen. Auch die Einsicht der Jünger, wen sie in Jesu eigentlich vor sich haben, ist unter göttlichem Walten allmählich stille herangereift, ihnen mittlerweile ihr großes Geheimnis gewesen, das sie alle beherrschte, von dem sie aber gleichwohl nicht redeten, oder das sie, wenn sie doch von ihm mit größter Zurückhaltung sprachen, wenigstens nicht gerade heraus mit Namen auszusprechen sich getrauten. Freilich am Anfange ihrer Berührung mit Jesu stand nach Joh. 1, 41. 45 alsbald ein klares Erkennen und freimütiges Bekennen seiner messianischen Würde. Das können Anfänge an sich haben: Gott segnet sie mit begeisterndem erstaunlichem Hellblick und mit unwiderstehlichem Zeugnisdrange. Der Fortgang bringt dann in der Alltäglichkeit aber immer auch viel Ernüchterndes und Enttäuschendes, Hemmendes und Verwirrendes mit sich, und nun läßt das göttliche Walten geduldige Seelen unter inneren Kämpfen allmählich in der Stille wiedergewinnen, was zuerst schon vollauf geschenktes Besitztum gewesen. Man denke an Johannes den Täufer, diese machtvolle Wüstenstimme, der dann dennoch über das: Bist du, der da kommen soll? hinaus- und emporgebracht werden mußte. Auch was Jesu himmlischer Vater den Zwölfen einzig Großes verliehen hatte, war zweifellos unter vergleichbaren Wechselfällen zustande gekommen. Das Wirken des Vaters ist nicht ohne des Sohnes Mitwirken vor sich gegangen.

kündigen läßt, so hat daraus noch niemand pedantischerweise geschlossen, daß nach Jesu Meinung die Propheten schon selbst den zukünftigen Dulder mit dem Menschensohnnamen bezeichnet hätten, was denn ja in Wirklichkeit auch keiner von ihnen getan hat, auch Daniel nicht (s. oben), der vollends *τὰ εἰς χριστὸν παθήματα* nicht bespricht. Wenn dagegen in Luk. 18, 8 vorausgesetzt wäre, daß die jüdischen Zeitgenossen Jesu ganz allgemein an den Menschensohn als an den verheißenen Messias glaubten, so könnte die sorgenvolle Frage, die Jesus dort aufwirft, unmöglich so lauten, wie es der Fall ist. Statt: „Wenn der Menschensohn kommt, wird er dann wohl auch den Glauben (an ihn) auf Erden vorfinden?", müßte es heißen: „Wird man dann wohl seinen — schon immer gehegten — Glauben an den Menschensohn auf meine Person als auf sein wahres Objekt übertragen?" So wie die Worte dastehen, beweisen sie unwiderleglich, daß in dem messiasgläubigen Volke der Glaube an den Menschensohn fehlte, nimmermehr also der Menschensohn als ein anderer Ausdruck für den Messias im Umlaufe war.

Ob für das Gegenteil, für die Behauptung, der Menschensohn sei eine allbekannte und allgemein gebräuchliche Messiasbezeichnung gewesen, wenigstens im Johannesevangelium (9, 35) Jesu an den Blindgeborenen gerichtete Frage *σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* einen Anhalt darböte? Ob die Frage unverständlich und darum unbeantwortbar wäre, mithin vernünftigerweise nicht gestellt werden könnte, ginge sie nicht von der Voraussetzung aus, daß der Angesprochene von der Bedeutung des Menschensohntitels Bescheid wissen werde[1]? Etwas Rätselhaftes

[1] Um durch Erwägungen obigen Inhalts nicht zur Waffenstreckung vor der mit Recht von ihm verworfenen Deutung des Menschensohnes als landläufiger Messiasbezeichnung genötigt zu werden, sieht Goebel keinen anderen Weg vor sich als den, den Menschensohn gerade gänzlich hier auszuschließen und auf die im allgemeinen neuerdings aufgegebene Rezepta-Lesart *σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* zurückzugreifen. Diese indessen läßt sich nicht aufrecht halten, da das *εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* nicht nur weitaus besser bezeugt, sondern auch die Vertauschung der Menschen- mit der Gottessohnschaft sehr viel wahrscheinlicher ist, als diejenige dieser mit jener. Die ohne jede Näherbestimmung hingeworfene Frage nach dem Glauben an den Sohn Gottes

indessen haftet, wie im folgenden noch deutlicher als es bisher schon der Fall war, erhellen wird, Jesu Aussagen vom Menschensohne insgesamt an, und doch tut er sie unbedenklich. Genug, wenn das eine nur klar ist, er meine mit dem geheimnisvollen Würdenträger sich selbst. So aber wird es sich hier auch verhalten. Das „Glaubst du — im Unterschiede von so vielen andern — an den Menschensohn?“ kommt einem „Glaubst du an mich?“ gleich; nur daß es die bestimmtere Frage mit einschließt: „Lässest du dich durch das jene andern am Glauben hindernde schlicht Menschliche an mir deines Teiles nicht mit beirren?“ Den Blindgeborenen, nunmehr Geheilten kann Jesus so fragen. Dieser ist im Ringen mit den Verkleinerern und Lästerern seines Wohltäters zu dessen gläubigem Anwalt erstarkt, und so ist der Augenblick nunmehr da, daß Jesus mit seiner Frage dem so weit Geförderten hilft, vom Glaubenden zum Bekennenden sich auszuwachsen. Wenn der Gefragte nicht alsbald bekennt, sondern sich vorerst noch eine Gegenfrage gestattet, so folgt daraus keineswegs, daß ihm die Selbigkeit des Menschensohnes mit Jesu nicht sofort feststand. Sein *ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν* verrät eine solche Freudigkeit zum Glauben und zum Bekennen, wie sie nur bei einem über die Person, der beides gelten soll, bereits weitgehend Vergewisserten möglich ist. Das auffällige *καί* aber, das er seinem *τίς ἐστιν* voranschickt, will die Frage Jesu an ihn dahin vervollständigt sehen, daß der Menschensohn sich ein Selbstbekenntnis entlocken läßt, von dem dann sein, des Geheilten, eigenes, im Grunde schon mit *κύριε* vorweggenommenes Glaubensbekenntnis der um so gewichtigere Widerhall sein soll.

Weder von der Schrift alten Bundes [1]) noch überhaupt vom

dürfte auch so selbstverständlich von jedem nicht mit aller Frömmigkeit zerfallenen Israeliten zu bejahen sein, daß sie unmöglich gestellt werden könnte. Die Zuspitzung auf den gegenwärtig Erschienenen, an den geglaubt sein will, liegt in dem Rätselnamen „der Menschensohn“ angedeutet, nicht aber auch in dem ganz allgemein gehaltenen Ausdruck „Gottessohn“.

1) Neben oder auch statt der Danielstelle sollen noch andere alttestamentliche Aussagen auf Jesu Selbstbezeichnung mit dem Menschensohnnamen bestimmend eingewirkt haben. a) Daniels Schauung schon selbst wird von Procksch (Petrus und Johannes bei Markus, S. 106 f.) für Wiederkehr einer weiter zurück-

Judentume damaliger wie früherer Tage ist der fragliche Ausdruck Jesu als geprägte Münze dargereicht worden. Sollte er

liegenden, die Hesekiel (1, 26) als ihm zu Teil geworden schildert, erachtet, was inhaltlich doch kaum von Einfluß sein dürfte. Bei dem nämlichen Propheten legt sich Bornhäuser (a. a. O., S. 31) fest, indem er den in dessen Buche fünfundneunzigmal an den Verfasser ergehenden Gottesanruf: „du Menschenkind" für einen den Propheten als solchen und in seiner Anwendung auf Jesus diesen als den Propheten, den einen schlechthin, kennzeichnenden ausgibt, worin doch nur ein ganz willkürliches Belieben gesehen werden kann. Vor allem auf den 8. Psalm greift man zurück. Wenn dieser aber messianisch gedeutet wurde, sollte das auch gerade von dem 6. Verse in ihm gelten können, wo „das Menschenkind" ausdrücklich vorkommt? Da wird ja der Mensch dem gewaltigen Weltall gegenüber als etwas so Winziges, Geringfügiges hingestellt, daß man staunen müsse, wie Gott ihm überhaupt noch Beachtung zuwenden könne. Sollte man solch eine Herabsetzung auf den Messias bezogen haben? Wir werden freilich bedeutet, wer die Verwendung des Alten Testamentes im Neuen nach des letzteren Sinne verstehen wolle, der müsse seine eigene „wissenschaftliche" Methode der strengsten Bindung an Wortbedeutung und Zusammenhang gründlich verleugnen (Bornhäuser, S. 76). Mag sein, daß Hofmanns Verfahren in seinem Werke „Weissagung und Erfüllung" zu „wissenschaftlich", das heißt zu neuzeitlich und abendländisch gewesen ist, aber bloß auf den äußeren Klang hin sich in ausschweifenden Gedankenspielen ergehen, das kann doch auch nicht das Richtige sein. — b) Eine großzügigere Schriftbetrachtung sucht die aufklärenden Anknüpfungspunkte weder bei einer einzelnen alttestamentlichen Stelle, noch bei ihrer mehreren verwandten Wortlauts auf einmal, sie will vielmehr die Gesamtheit der Verheißung und Hoffnung vom Protevangelium 1 Mos. 3, 15 an in geschlossener Einheit auf die eigentümliche Selbstbezeichnung des Herrn als auf ihre krönende Zusammenfassung hinauskommen lassen. So Geß (a. a. O.), herzhafter und bestimmter dann Grau („Das Selbstbewußtsein Jesu" 1887), am durchgreifendsten und kühnsten aber: Bard („Der Sohn des Menschen" 2. Ausgabe 1915). Nun müssen bei dem Vollmaße, in dem Jesu Denken und Reden alttestamentlich bedingt ist, wie bei der inneren Einstimmigkeit der göttlichen Heilsoffenbarung im ganzen, zwischen allen möglichen Aussagen des alten Bundes und dem Menschensohne der Evangelien sinnige und auch durchaus wahrheitsgemäße Verbindungslinien mit Selbstverständlichkeit herstellbar sein, wenn man aber Jesus aus der ganzen Fülle der auf ihn hinzielenden Weissagungen mit Bewußtsein gerade in seinem Menschensohntitel das genau nachrechenbare, auf Notwendigkeit beruhende Fazit ziehen läßt — als „Generalnenner" bezeichnet es Bard (S. 65) —, so geht das nicht ohne willkürliche und gewaltsame Eintragungen in die schlichten Texte, die vorliegen, ab. Und der an dem ausschließlichen Rückgriff auf Daniel getadelten „Mechanisierung"

etwa sogar aus der Heidenwelt seinen Weg bis zu ihm gefunden haben? Das ist von den „kräftigen Irrtümern" derjenige, der zur Zeit die christologische Forschung belastet, nachdem der den Menschensohn zu einem lediglich literarischen [1]) Dasein verurteilende, endgültig, so scheint es, aus dem Felde geschlagen. Waren in der ersten immerhin Theologen, ob auch mit philologischer Verrichtung, die Werktätigen, so sehen wir diesmal die Philologie vielmehr selbst in der Arbeitsleistung die Führerschaft übernehmen [2]). Seit längerer Zeit schon hatte sie ihre besten Kräfte mit religionsgeschichtlicher Forschung befaßt: — jetzt entdeckte sie die bedeutsame Rolle, die im fernen asiatischen Osten, aber bis weit in die Lande griechischer Zunge herüber der Mythus vom göttlichen Menschen, vom himmlischen Urmenschen gespielt hat. Alsbald bereits stand da das Urteil fest: dieser Mythus ist auch letztlich die Quelle des Menschensohngedankens, wie ihn Jesus hegte, gewesen! Daß wir gar nichts von dem Hergange des Hingelangens so fremdartiger Auslandsware zu

---

des Alten Testamentes und seiner Verwendung durch Jesus (Grau a. a. O., S. 191) verfällt man bei diesem gerade entgegengesetzten Verfahren schließlich auch selbst.

1) Die Bezeichnung „literarisches" Dasein, von Hertlein verwendet, mag hier der Kürze wegen übernommen werden, obschon sie dem Tatbestande nicht völlig gerecht wird. Wäre der Menschensohn aus Jesu eigener Rede wirklich zu streichen, so bliebe er doch nicht bloß als Bucherzeugnis des Neuen Testaments und etlicher anderen Schriften übrig, diesem literarischen Dasein wäre ein mündliches in der Christengemeinde vorausgegangen. Welch ein zweifelhaftes Ding es um dieses indessen ist, hat sich schon oben gezeigt und wird weiter unten vollends erhellen.

2) An erster Stelle zu nennen ist hier Reitzenstein mit seinen drei größeren einschlägigen Veröffentlichungen „Poimandres", „Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung" und „Das iranische Erlösungsmysterium". Dieser Gelehrte scheint sein ganzes umfassendes Wissen und Können in den Dienst der Ermittlung von Analogien gestellt zu haben. Einen höheren Wert als den einer Vorarbeit kann diese Betätigung doch schwerlich für sich in Anspruch nehmen. Es handelt sich um die Frage, ob und in welchem Maße aus den Analogien fördernde Erkenntnisse im jeweiligen Einzelfalle hergeholt werden können. Manch ein Anklang schrumpft da zur völligen Bedeutungslosigkeit ein.

dem ganz und gar in der heimischen Offenbarungswahrheit des Alten Testamentes lebenden Israeliten beobachten können, auch nicht das Geringste von Verbindungsfäden und Mittelgliedern zwischen Ausgangs- und Zielpunkt zu sehen bekommen, das wird sichtlich für belanglos erachtet. Aneinander Anklingendes muß ja, so wird ohne weiteres, als verstände es sich von selbst, geschlossen, auch auseinander Entstandenes, das irgendwie Denkbare unversehens auch das Tatsächliche sein! Post hoc, ergo propter hoc! Läßt sich dann noch wenigstens eine geschichtliche Wahrnehmung aufbringen wie die, daß durch das nördliche Palästina die große Verkehrsstraße zwischen Ost und West, zwischen dem Euphrat und Rom lief, so muß es außer Zweifel stehen: In Galiläa ist allerlei von dem daselbst Durchkommenden hängen geblieben und auch Jesus hat, bewußt oder unbewußt, dies und das davon abbekommen! Aber auch das Heidnischste vom Heidnischen, das dem Israeliten Allerentsetzlichste, nämlich die Menschenvergottung — nicht daß Gott Mensch, nein umgekehrt, daß der Mensch Gott wird, ja Gott schon ursprünglich war?! Und wie soll der göttliche Urmensch zu dem Namen des Menschensohnes gekommen sein, da er doch sinngemäß als das äußerste Gegenteil, als der Vater, der Stammvater, und gerade nicht als der Abkömmling des Menschengeschlechtes erscheinen müßte[1]? Man wende nicht die nur noch sehr abgeschwächt wirksame Herkunftsbedeutung des aramäischen Sohnes-, des „Bar"begriffs ein[2]). So geschwächt kann diese trotz des abschleifendsten Sprachgebrauchs doch niemals werden, daß in der Verbindung des „Bar" mit „Nascha" das

1) Mit erfreulicher Bestimmtheit hat das auch Grau (a. a. O., S. 181) im Kampfe mit Beyschlag bereits zu einer Zeit geltend gemacht, als das weite Umsichgreifen der Rede von dem himmlischen Menschen-Urbilde noch entfernt nicht geahnt werden konnte.

2) Man erinnert daran, daß „Menschenkind" im Aramäischen einfach der Ausdruck für „Mensch" ist. Gut denn: Jesus der Mensch, aber wie doch hinzugedacht wird, der ursprüngliche, göttliche Mensch. Die Erhebung des Begriffes „der Mensch" zur völligen Wesenseinheit mit Gott bleibt immer höchlichst befremdend, zumal im Munde Jesu selbst, der den Abstand zwischen Gott und Mensch sonst sicherlich nirgendwo kleiner macht, als wie er übrigens allenthalben im Alten und Neuen Testament sich darstellt.

Menschengeschlecht, die Menschheit nicht auf die Dauer das Prius bliebe. Sollte mit dem Menschen„sohne“ der erste Mensch — naturgemäß würde eher der letzte so heißen können — gemeint sein, so muß die Menschheit als solche präexistent und transzendent gedacht werden und der eine „Menschensohn“ ist dann die zeitliche und irdische Erscheinung der ewigen und himmlischen Menschheit. Für die gewöhnliche Menschengemeinschaft auf dieser Erde verbleibt in solchem Gedankengefüge kein Raum. Ob freilich die mythologischen Vorstellungen, auf die man zurückgreift, nicht ihrerseits umgekehrt der transzendenten Menschenvielheit ebenso gründlich den Raum versagen, fragt sich noch sehr, und nicht minder mutet es rätselhaft an, wie Jesus sich für den nach Jahrtausenden wieder erschienenen Frühentstandenen unter den Menschen erkannt haben sollte. So viel wäre damit dann von selbst ja gegeben, daß er sich allerdings als den Ahnherrn des irdischen Menschengeschlechtes und dies sogar im einfach natürlichen Sinne, daß er sich als dessen Erzeuger betrachtet hätte: — welch eine in aller Weise seltsam unleidliche Meinung indessen, unleidlich auch nicht zum wenigsten deshalb, weil jetzt die Verkehrung des (Stamm-)Vaters in den Sohn sich vollends in ihrer ganzen Unnatur bloßlegt! Man müßte schon die Erweichung des Sohnesbegriffs bis dahin treiben, daß vom Sohne nur noch soviel übrig bleibt, wie das bezeichnende Beispiel, der eigentümliche Typus; selbst dann aber fällt es immer noch auf, daß der Urmensch von der bis dahin erst ideell bestehenden Menschheit seine Eigentümlichkeit empfangen solle, statt diese vielmehr ihr mitzuteilen. Um vollends die Frage, um die es sich schließlich handelt, klar und deutlich zu stellen: Hat sich Jesus als den weiten heidnischen Kreisen am Herzen liegenden charakteristischen Menschen gewußt und danach benannt? Es fehlt nicht an allerlei Neigung, ihn als Propheten der Humanität auszurufen, man verfälscht aber damit nur gründlichst sein Bild. Schwierigkeit über Schwierigkeit also, die sich der Herleitung seiner Menschensohnrede aus dem Heidentum entgegentürmt!

Weder die Schrift noch die Gasse, weder das Judentum noch die Heidenwelt, hat Jesu „den Menschensohn“ auf die Lippen

gelegt. So ist dieser Titel seine eigene Schöpfung[1]), wenn auch durchaus auf dem Grunde und in dem Rahmen alttestamentlichen Denkens, dessen Linien Jesus ja immerdar einhält. Dies Selbstverständliche vollauf vorausgesetzt, will doch die Eifersucht nicht ihres Eindrucks verfehlen, mit der die Bezeichnung Jesu als des Menschensohnes trotz ihrer Häufigkeit ausschließlich nur ihm persönlich als Vorrecht und Eigenbesitztum vorbehalten erscheint: — außer ihm selbst macht niemand im Neuen Testamente von ihr Gebrauch. Nicht eine Ausnahme von dieser Beobachtung, sondern gerade ihre vollste Bestätigung ist es, wenn gelegentlich die Volksmenge — der ὄχλος, wie es ausdrücklich heißt — Jesu das Wort aus dem Munde nimmt und unmutig fragt, was es mit diesem „Menschensohn", von dem er, sich selbst meinend, redet, denn doch eigentlich auf sich habe (Joh. 12, 34). Sie sprechen den ihnen sichtlich fremdartigen Ausdruck nur Jesu einmal verächtlich nach, ihn aufgeklärt wissen wollend. Ihrem eigenen Denken und Reden ist er durchaus unerfindlich. Sie wissen nichts mit ihm anzufangen. Nur höchst gewaltsam versteht man ihre Frage so, als wollten sie von Jesu erfahren, welchen anderen Sinn, als den ihnen selbst — angeblich — geläufigen, den mes-

1) Einer der eifrigsten Verfechter der aus Daniel gefolgerten Messiasbedeutung des Menschensohnes, der übrigens nicht nur durch Literaturbeherrschung, sondern auch durch Innerlichkeit und Sachlichkeit des Urteils hervorragende Katholik Tillmann (Bibl. Studien 1907, S. 82 f.) — in der Ausschließlichkeit des Rückgriffs auf Daniel gibt er dem radikalsten Danieliden Klöpper (Ztschr. für wissenschaftl. Theol. 1899, S. 163) kaum etwas nach — will als Gegengrund auch die Originalität Jesu (s. dazu oben S. 170, Anm. 3) nicht ins Feld geführt wissen. Sache des Erlösers sei etwas sehr anderes, als der überlieferten göttlichen Offenbarung gegenüber Originalität für sich in Anspruch zu nehmen; er sei der gute Hausvater, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorbringt. Dabei ist doch übersehen, daß in dieser Erinnerung aus Matth. 13, 52 das Neue und nicht das Alte die bevorzugte erste Stelle einnimmt. Hat man schon jedem anderen Propheten unbeschadet, ja gerade wegen der ihm zuteil gewordenen Inspiration sein Eigentümliches und Persönliches zu belassen, in dessen Gewand er die göttliche Offenbarung verkündet, wie viel mehr wird dann erst Jesu Besonderes und Ursprüngliches zuerkannt werden müssen, wenn er etwas so einzig Hohes wie das Geheimnis seines Selbstbewußtseins zur Aussprache bringt!

sianischen nämlich, er mit dem Menschensohne verbinde. Der einzige Ausnahmefall, der sich äußerlich wirklich als solcher darstellt, fügt sich genauer betrachtet der Regel doch gleichfalls mit ein. Angesichts seines Märtyrertodes ruft Stephanus aus: „Siehe, ich schaue die Himmel geöffnet und den ‚Menschensohn' stehen zur Rechten Gottes" (Apg. 7, 56). In visionärem Zustande redet Stephanus so und führt dabei, fast zitierend, nicht sowohl seine eigene, als vielmehr Jesu Sprache, dessen Weissagung von seinem Sitzen zur Rechten der Gottesmajestät und Kommen mit den Wolken des Himmels (Matth. 26, 64; Mark. 14, 62) — er mag sie seiner Zeit selbst mit angehört haben — ihm in den Ohren noch nach- und darum zu so durchschütternder Stunde von seinen Lippen widerhallartig zurückklingt [1]).

Ein Jesu vorbehaltenes Sondergut, ein allen anderen unnahbares Heiligtum, ein Noli me tangere Ehrfurcht gebietendster

---

1) Dies wird nicht aufgehoben durch die belanglosen Unterschiede, daß Stephanus statt τῆς δυνάμεως (τοῦ θεοῦ) kurzweg τοῦ θεοῦ sagt und daß er den Menschensohn zur Rechten Gottes nicht sitzen, sondern stehen sieht. Der Stehende ist der auf dem Übergange von seinem „Sitzen zur Rechten Gottes" zum „Kommen mit den Wolken" Begriffene, er ist der, der sich vom Throne erhoben hat und sich anschickt, seinen Mitbesitz der göttlichen Majestät jetzt auch durch die eingreifende Tat zu erweisen. Stephanus wird dabei die Richterbetätigung des erhöhten Jesus vor Augen haben, die dessen Widersachern, zu denen er redet, einen heilsamen Schrecken einjagen soll. Wenn Zahn dafür hält, daß Stephanus in dem zur Rechten Gottes Stehenden vielmehr nur den Knecht (παῖς) Gottes im Sinne des עֶבֶד יְהֹוָה (Jes. 40—66) erkenne, so ist zum ersten unerfindlich, wie ein Knecht auch nur als Stehender seinen Platz zur Rechten des Thrones Gottes einnehmen solle — die diesen laut der Offenbarung des Johannes (4, 4; 5, 11) im Kreise Umgebenden gereichen dem nicht zur Rechtfertigung —, und zum andern geht mit der Anlehnung an Matth. 26, 64, wo Jesus offensichtlich unendlich viel mehr als Knecht ist, jede Möglichkeit, den Ausdruck „der Menschensohn" in des Stephanus Munde so zu erklären, verloren. Gewiß hat die jerusalemische Urgemeinde, und das mit Recht, einschließlich ihrer Apostel Jesus als den „Knecht Gottes" gewertet, wie das aber jene bei Petrus schon Matth. 16, 16 hervorbrechende noch sehr viel höhere Einschätzung Jesu als des Sohnes und nicht bloß als des Knechtes Gottes keineswegs ausschließt, so ist auch bei einem so geisterleuchteten Christenmenschen wie Stephanus die gleiche Vollerkenntnis für durchaus glaubhaft zu halten. Und wäre sie ihm bisher noch nicht eigen gewesen, in seiner gegenwärtigen Vision hätte sie ihn zweifellos überkommen.

Art, — nichts Geringeres als dies werden wir in der Prägung des Menschensohnbegriffes zum Namen zu sehen haben. Das Geheimnis seiner Person hat Jesus in sie hineingelegt. Das Selbstbewußtsein aller bedeutenderen Menschen ist ihrer Umwelt ein Rätsel. Unwillkürlich spürt diese auch ihrerseits eine Scheu, eigenmächtig in das einzudringen, was sich geflissentlich vor ihr verbirgt. Wieviel mehr werden vor Jesu die Menschen von ferne stehen geblieben sein und es nicht gewagt haben, an den verhüllenden Schleier seines Innenlebens zu rühren! Johannes weiß davon zu reden, daß den Jüngern gelegentlich die Kühnheit versagte, ihren Meister zu fragen. So, wenn die Dunkelheit seines kommenden Geschicks sie bekümmerte (16, 5; vgl. auch V. 19 [1])). Wenn schon über sein Wohin, so haben sie sicherlich recht erst über sein Woher, über sein wahres Wesen ihn auszuforschen sich nicht getraut (vgl. Joh. 21, 12). Ein Verlangen nach Aufklärung seines fremdartigen Menschensohnnamens haben sie so gewiß niemals an ihn herangebracht, als er zu gegebener Stunde vielmehr seinerseits jene Prüfung mit ihnen vornahm, ob sie das Geheimnis des Menschensohnes begriffen hätten. So weit wir zu sehen vermögen, sind sogar seine erbitterten Feinde, von dem einen Falle Joh. 12, 34 (s. oben) abgesehen, zurückhaltend genug gewesen, seine merkwürdige Selbstbezeichnung unangetastet zu lassen, und auch in dem einen Falle haben sie zwar geringschätzig nach deren Sinne gefragt, immerhin aber doch nicht *ihn selbst* gefragt.

Um auf die Jünger zurückzukommen, so scheinen nicht einmal sie sich in ihrem Nachdenken, geschweige in ihrer Zwiesprache untereinander mit dem Menschensohn-Rätsel befaßt zu haben. Wenigstens ist es nichts um die Spuren davon, die man nachweisen zu können vermeint hat. Der *Seher auf Patmos* schaut wieder, was einstmals Daniel schaute, einen Menschenkindähnlichen übermenschlicher Art (Offenb. 1, 13 ff.; 14, 14). Kein Zweifel, der Geschaute ist Jesus Christus, und so gewiß der Seher Johannes zu den zwölf Jüngern Jesu gehört, so gewiß hat er Kenntnis davon, daß dieser sich selbst den Menschensohn hieß.

---

1) Ebenso übrigens auch Mark. 9, 32; Luk. 9, 45.

Dennoch: wo findet sich hier auch nur die leiseste Andeutung davon, daß solches Wissen sich auswirkt? Die Darstellung macht sich nicht schuldig der Stillosigkeit, in die apokalyptische Sprache eine fremdartige, historische, mit unterlaufen zu lassen. Das ohnehin Feststehende und Zugestandene, daß Jesus nach Menschenweise unter den Menschen gelebt hat, reicht völlig aus zur Texterklärung. Daß er sich mit seiner Selbstbenennung auch ausdrücklich zu solchem Leben bekannt hat, braucht augenblicklich nicht mit in den Vordergrund des Bewußtseins zu treten. — Paulus, nicht Jünger zwar, doch als Apostel mit den Jüngern aufs engste zusammengehörig, versteht Jesus als den *δεύτερος ἄνθρωπος* (1 Kor. 15, 47). Wie vielen Anlaß hätte er doch, behufs Herausarbeitung und Vertretung dieses Gedankens sich Jesu Rede vom Menschensohn zunutze zu machen, denn gerade als Sohn „des Menschen“, das heißt der Menschheit, wie sie seit Adam, diesem ersten Menschen, besteht, ist Jesus ja der „zweite“ Mensch, der Mensch „in zweiter verbesserter Auflage“, der höhere, der vollendete Mensch. Gleichwohl läßt sich der Apostel die so wertvolle Hilfslinie seines kühnen Gedankenaufbaus entgehen! Die Kunde von Jesu einschlägiger Rede ist doch wohl zweifellos auch bis zu ihm vorgedrungen, allein die Bekanntschaft mit dem *Χριστὸς κατὰ σάρκα* tritt bei ihm bekanntlich auch da, wo er sie hat, an Wirksamkeit doch zurück (2 Kor. 5, 16). So scheint er denn in der Tat auch im vorliegenden Falle sich gar nicht auf sie besonnen zu haben. Denn daß er sie mit Bewußtsein verwerte, sich darüber aber dann vollständig ausschweige, ist doch nicht eben wahrscheinlich[1]. — Endlich der Hebräerbrief, der

1) Hier mag der gewiesene Ort sein, sich darüber schlüssig zu werden, ob wir recht daran tun, mit der großen Mehrzahl der Forscher den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* als „den Menschensohn“ und nicht als den „Sohn des Menschen“ zu deuten, wie Appel und Bard. Der Unterschied zwischen beiden ist der, daß jenes nur einen einheitlichen Begriff umfaßt, dieses einen doppelten. In dem „Menschensohne“ liegt der Ton auf dem Menschen. Nur ganz dasselbe, wie einfach „der Mensch“, ist gemeint. Bloß daß dabei das Allgemein-, das Gattungsmäßig-Menschliche, das Angeborene, von den Vorfahren Ererbte bestimmter hervorgekehrt wird im Gegensatze zu dem Eigenen, Individuellen, das der einzelne zu dem gemeinsamen

doch wohl auch noch unter Jüngereinwirkungen steht: sollte auf das Verständnis seines zweiten Kapitels von mitbestimmendem Einflusse sein was Jesus über den Menschensohn sagt? Ja der Ausdruck „Menschenkind“ kommt auch dort (V. 6) im Anschlusse an den 8. Psalm einmal vor, er hat da aber ganz allgemeinen und nicht den besonderen messianischen Sinn (s. oben S. 178, Anm. 1). Im übrigen macht der Verfasser eine förmliche Auslegung jenes Psalms zum Gegenstande seiner Darbietungen. Von Jesu Selbstbezeichnung erweist er sich dabei in keiner Weise beeinflußt [1]).

Menschlichen erst noch Besonderes hinzubringt. Man wird unter „dem Menschensohne“, dem „Menschenkinde“, den Menschen als solchen verstehen dürfen, wobei sich jedoch die Geltendmachung dieses „als solcher“ sprachgebräuchlich, wie das Aramäische zeigt, stärker zur Gewohnheit auswachsen kann, als eine unbedingte Nötigung sich zu ihr aufdrängt. Mit dem „Sohne des Menschen“ verhält es sich vollständig anders. Hier fällt der Ton auf den „Sohn“, dessen Begriff neben dem des Menschen und sogar überwiegend beachtet sein will. Der Sohn ist dann im oben besprochenen Sinne der Fortschritt über den Vater und die väterliche Stufe des Menschengeschlechtes hinaus. Ob sich nun Jesus als solchen Übermenschen bezeichnen wollte? Hier tut uns der aramäische Sprachgebrauch den wirklichen Dienst, die Entscheidung, und zwar im gegenteiligen Sinne, zu sichern: „Barnascha“ ist nach Maßgabe des vorstehend Erörterten der gewöhnliche Ausdruck für „Mensch“. Dann kann es aber auch vollends nicht mehr befremden, daß Paulus keine Anstalten trifft, sich von Jesu Ausdruck „*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*“ die Brücke zu seinem eigenen „*ὁ δεύτερος ἄνθρωπος*“ schlagen zu lassen. Er würde jenen ja damit im Sinne von „der Sohn des Menschen“ verstehen. Durch seine aramäische Sprachkenntnis wird das ihm verwehrt.

1) Die Hebräerbriefauslegung des 8. Psalms, die in allem wesentlichen bereits durch Hofmann mustergültig ins Reine gebracht worden ist, läßt sich hier natürlich nicht in Kürze zusammenfassen. Ein doppeltes sei doch herausgehoben. Einmal: die drei Aussagen in Hebr. 2, 7 liegen so durchaus auf einer und derselbigen Linie, daß in der LXX-Übersetzung und in deren vorliegender Verwertung so wenig, wie im Urtexte, mit dem zweiten und dritten jener Aussprüche Erhöhung, mit dem ersten aber das Gegenteil gemeint sein könnte, was auch zu dem Vorherigen nicht passen würde — sie haben alle drei erhöhenden Sinn —. Also nicht mit: „Du machtest ihn eine kurze Zeit“, sondern mit: „Du machtest ihn nur ein Geringes kleiner als die Engel“ hat man zu übersetzen. Das heißt aber mit anderen Worten: In Hebr. 2, 7 kommt die messianische Ausbeutung des 8. Psalms nicht in Frage; es bleibt bei dem vom Menschen überhaupt handelnden Buchstaben-

Je mehr das Gemeindeecho auf Jesu Selbstzeugnis vom Menschensohne versagt, um so völliger ist es selbstredend für unmöglich zu achten, daß es nichtsdestoweniger erst die Gemeinde gewesen sein sollte, die Jesu solche Selbstbezeugung andichtete. Sie hätte ihm ja geben müssen, was sie in ihrem Gedankenvorrate gar nicht besaß [1]). Man wird es demnach für etwas vom Gewissesten des

---

sinne. Dem äußersten Staunen, daß Gott den winzigen Menschen so hoch gestellt hat, wird Ausdruck verliehen, wenn es heißt: Du machtest, daß er nur wenig hinter „Elohim", hinter gottheitlichen Wesen, hinter „Engeln" zurücksteht. Es wird dabei an des Menschen Herrschernatur, an seine aufrechte, ihn von der Tierwelt unterscheidende Gestalt, an seine Vernunft und Sprachbegabung, an sein willenhaft eingreifendes Handeln, an alle diese offenkundige „Krönung mit Herrlichkeit und Ehre" gedacht sein. Dies das Eine, doch nun das Andere: Von Hebr. 2, 8 an erkämpft sich der messianische Vollsinn jetzt allerdings auch Gültigkeit. Während wir, heißt es, die Herrschaft des Menschen über die ganze Welt zur Zeit doch noch nicht voll verwirklicht sehen, sehen wir das allerdings schon Vorhandene, nämlich jene seine Krönung mit Herrlichkeit und Ehre in der Person Jesu sogar auf das gerade Gegenteil von Herrlichkeit und Ehre hinauskommen: Jesus sollte der damit gekrönte Mensch — in seinem Falle wird in die „Herrlichkeit und Ehre" seine Lehr- und Wunderwirksamkeit mit eingerechnet sein wollen — um des Todesleidens willen, deutlicher geredet zu dem Zwecke sein, daß er durch göttliche Gnade den Tod für jedes Menschenkind koste. Sein Leben sollte ein so mit Herrlichem ausgestattetes sein, um seinen Tod zu dem eines so wertvollen, gnadenreichen zu machen, daß er für alle zum Heilstode wird. Die volle Bewahrheitung des Psalmworts vom Menschen bleibt somit allerdings erst, wie es V. 5 hieß, der künftigen Welt vorbehalten. Von ihr „sprechen" wir, und nicht ohne auf Jesus zu kommen, wenn wir den 8. Psalm besprechen.

1) Gegen keinen ist dies nachdrücklicher geltend zu machen, als gegen Bousset (Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter, S. 301 bis 309, und namentlich Kyrios Christos, S. 5—27), der, hart daran streifend, auch seines Teiles die Ausweisung des Menschensohnes aus Jesu eigener Rede fortzupflanzen, sich dann doch damit begnügt, den Ausdruck, im Anschlusse an Gunkel, nicht nur aus Daniel, sondern aus viel breiterer Tradition hergeleitet, als Messiasbezeichnung — wie es zu dieser, in ihrer behaupteten Zusammenlegung mit dem angeblichen präexistenten Urmenschen, gekommen sein soll, bleibt freilich völlig unaufgeklärt — vereinzelt schon von Jesu selbst übernommen, in den weitaus meisten Fällen jedoch erst von der Dogmatik der christlichen Urgemeinde in die Evangelien eingetragen zu denken. „Sicher ist, daß der Menschensohn in der Theologie der Urgemeinde

Gewissen ansehen dürfen, daß der Menschensohn zu Jesu echtestem, ursprünglichstem Sprachgute rechnet, und es muß immer nur wieder Staunen erregen, daß diesmal der Vorgang des Meisters aber auch so gar keine Nachfolge bei seinen Jüngern gefunden hat. Man pflegt es daraus zu erklären, daß er und sie unter den entgegengesetztesten Voraussetzungen redeten. Jesus hatte sich stets aufs neue an sein niedriges Menschenlos zu erinnern, die an ihn Gläubigen aber hören wir von ihm als dem durch die Auferstehung Verherrlichten zeugen: — da ist er dann nicht mehr der Menschensohn, ist er der Sohn Gottes „in Macht" (Röm. 1, 4). So zweifellos richtig diese Erwägungen sind und so erheblich ihre Tragweite ist, das Befremdliche völlig hinwegzuräumen reichen sie gleichwohl nicht aus. Es wird schon dabei bleiben, daß die bereits besprochenen Empfindungen und Stimmungen ehrfürchtiger Scheu ein Wesentlichstes zur Aufhellung der hier zu beobachtenden Gemeindeschweigsamkeit beitragen müssen. Ja es erhebt sich die Frage, ob nicht jene Zurückhaltung der ersten Christen nicht auch für uns heutige noch vorbildlich ist, ob ihr nicht der Wink zu entnehmen sein mag, daß wir auch an unserem Teile hier vor einem Mysterium mit unserem Forschen Halt machen und anbetend verstummen sollen. Von der danach gearteten Sinnesweise wird uns in der Tat ein nicht geringes

---

schon die zusammenfassende Bezeichnung für Jesu Wesen geworden. Mit dem Titel Menschensohn hat man hier Jesus als den himmlischen (präexistenten) Messias, der zum Gericht als Weltrichter kommen werde, darstellen wollen.... Wir haben hier Theologie der Urgemeinde" (a. a. O. S. 308, Anm.). Auch M. Dibelius (Die Formgeschichte des Evangeliums, S. 61) wagt geradezu von der „Predigt (!) der Gemeinde vom Menschensohne" zu reden. Demgegenüber ist doch zu fragen, woher man das als so „sicher" hingestellte denn wisse. Soll das Henoch-Buch, diese Einzelkundgebung, zum Erweise eines Dogmas, das Gemeindebesitz ist, genügen? Mit jener gesamten Menschensohndogmatik hat es nichts anderes als eigenbeliebige, auf die allerunwahrscheinlichste Menschenverherrlichung hinauslaufende Mutmaßung auf sich; sie ist reinweg aus der Luft gegriffen. Was allen vorliegenden Aussagen geradezu ins Gesicht schlägt, soll der gesicherte Ausgangspunkt für jede weitere Feststellung sein! Dem, wovon kein Wort verlautet, muß das klar und deutlich Verlautende weichen oder sich wenigstens ihm zuliebe umformen lassen. So wird Geschichte — konstruiert!

geziemen und sich darin zu äußern haben, daß wir mit der ganzen bisherigen Christenheit darauf verzichten, in der eigenen Rede Jesus den Menschensohn zu benennen[1]), auf unsere Denkbetätigung aber darf das trotzdem keine lähmende Einwirkung üben. Wohl weiß die Schrift von Gedanken, deren Fäden wir abbrechen, ja die wir uns von vornherein verwehren sollen: — es sind die „*διαλογισμοί*“, die das Neue Testament wiederholt bekämpft, die Gedanken des Zweifels, des Murrens, der Lieblosigkeit. Auch soll der Einzelne sich Gedanken abschneiden, die zu hoch für ihn sind. Daß es aber überhaupt und im ganzen ein Gedankengebiet gebe, das wir als ein uns von vornherein verbotenes zu betrachten hätten, davon hören wir nirgends. „Der Geist erforscht Alles“, so heißt es vielmehr, „auch Gottes Tiefen“ (1 Kor. 2, 10). Wenn Gottes, dann doch sicherlich auch des Menschensohnes! „Tiefen“ sind in diesem Namen reichlich verborgen. Wir wiederholen in ausdrücklicher Aussprache, was wir schon andeuteten: Er ist ein Rätselwort, mit dem Jesus das Geheimnis seiner Person zugleich ent-, und verhüllt[2]). Ja auch verhüllt: — dem gemeinen

---

1) Selbstredend ist das nicht so peinlich zu nehmen, daß auch der dichterischen Freiheit verwehrt werden müßte, den Weihnachtslobpreis anzustimmen: „Engelchöre, Menschenzungen, rühmt und preist den Menschensohn!“

2) Ein Rätselwort, das verschweigt, indem es bezeugt, und bezeugt, indem es verschweigt, die Annahme hat bitteren Hohn über sich ergehen lassen müssen, ist aber trotz allem nicht auszurotten gewesen. Sie gehört darin aufs Engste mit der anderen, weithin verbreiteten zusammen, daß Jesu Gleichnisrede sowohl ein Ent-, als auch ein Verhüllen darstellt. Auch das ist ja sehr heftig bestritten worden. Jülicher hat bekanntlich ein ganzes umfangreiches Werk von großer Gelehrsamkeit in den Dienst dieses Kampfes gestellt und Jul. Kögel ist ihm darin womöglich noch angriffsfreudiger, wenn auch mit ganz anderer Begründung zur Seite getreten (Der Zweck der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 1915). Nun liegt ja auf der Hand: Sinn und Zweck jedes Gleichnisses an sich ist Deuten und nicht Verheimlichen. Das schließt aber keineswegs aus, daß, wenn Jesus Gebrauch von einem Gleichnisse macht, dies allerdings auch zu Verhüllungszwecken geschehen kann. Wenn es ein noch erfolgreicheres Verdeutlichungsverfahren gibt, als das Gleichnis, der Sprechende aber in gegebenem Falle auf jenes gänzlich verzichtet und sich allein auf dieses beschränkt, dann wandelt sich unter solch besonderen Umständen die enthüllende Tätigkeit des Gleichnisses in verhüllende um. Vergleichsweise ist sie verhüllend. Die ausschließliche Gleichnisrede verhüllt. Ebenso aber

Weltsinne will er in der Tat nicht verständlich werden. Nur so wirkt er darauf hin, daß man ihn erkenne, daß die „Offenbarung seines Vaters“ dabei Raum behält und mitwirksam wird. Daraus geht immerhin aber hervor, wie sehr doch das Enthüllen des in ihm Verborgenen ihm die große Hauptsache ist, zu der auch das Verhüllen nur in dienendem, helfendem Verhältnisse steht. Zweifellos entspricht es mithin seinem Willen, daß wir Aufschlüsse von seinem Menschensohnnamen erwarten, statt unter Verzicht auf Erkenntnisbereicherung nur feiernd vor ihm stille zu stehen. Freilich, die Offenbarung des Vaters! Sie ist das Ausschlaggebende noch immerfort. Nur muß vom Sohne lernen wollen, wer des Vaters Offenbarung erlangen will. Das Lernen vom Sohne muß ein Lernen auch gerade an seinem Menschensohn-Geheimnisse werden. Was die erste Christenheit hier an Suchen und Forschen unausgeführt ließ, das hat die jetzige nur desto eifriger nachzuholen [1]).

verhält es sich nun in der Tat, was der Hyperkritik gegenüber festgehalten sein will, mit den Gleichnissen, die Jesus nach den Evangelien zu Verstockungszwecken gesprochen hat. Ja, die Enthüllung bleibt bestehen. Er erschließt die „Geheimnisse des Himmelreichs“, indem er sie in die Menge der Menschen hinausruft. Bietet er sie ihr aber zur Strafe ihrer Unempfänglichkeit immerhin nur in Gleichnisform dar, während er sie seinen gelehrigen Jüngern ausführlich auch in eigentlicher Rede mitteilt, so enthält er jenen Ungläubigen doch etwas vor, — er verschließt ihnen etwas bei allem Erschließen, und das also soll zur Herbeiführung ihrer nach Gottes gerechtem Gerichtswalten nötigen Verstockung gereichen. Denn sollte vielmehr umgekehrt diese gerade durch das Höchstmaß von Enthüllung erzielt werden, insofern als die klare Erkenntnis der Wahrheit jede Entschuldigung ausschließt (Kögel), so müßte Jesus auch gerade der ungläubigen Menge zu der bildlichen Rede hinzu die eigentliche zuteil werden lassen. Es wird also schon dabei bleiben, daß sich in seiner Gleichnissprache Darbietung und Zurückhaltung gegenseitig durchdringen, und dieselbige Doppelhaltung eignet nun auch dem Menschensohnnamen (vgl. Bard, S. 71). Dieser ist für das Christusgeheimnis das Nämliche wie das Gleichnis für die Geheimnisse des Königreiches der Himmel: Spiegel und Schleier in einem, — eine Zusammenstellung wichtig genug, die vorstehende Abschweifung auf die Gleichnisfrage zu rechtfertigen.

1) Mußten wir es in bester Ordnung befinden, daß die Jünger Jesus nicht wegen des „Menschensohnes“ befragten, so dürfen wir vielleicht auch jenes

II.

Gehen wir also getrosten Gewissens ans Werk, nachdem wir nunmehr belehrt sind, innerhalb welcher Schranken wir uns zu halten und welche Bahn wir zu verfolgen haben! Nur eigenes Jesuswort ist unser gewiesenes Forschungsgebiet und nur aus ihm selbst heraus müssen Fragen und Antworten sich uns gestalten. Wenn nun für das Verständnis jedweden Wortes zunächst doch einfach der Wortlaut maßgebend ist, so will auch der „Menschensohn" fürs erste darauf angesehen sein, ob und wie weit dieser deutungsbedürftige Ausdruck immerhin selbst schon Handreichung zu seiner Erklärung sich abringen läßt. Da aber tritt uns sofort die außerordentliche Schwierigkeit des „Rätsels" entgegen, vor dem wir stehen. „Das" Menschenkind! Es gibt die unzähligen Menschenkinder: — eines aber von ihnen führt eine Sprache, als ob es das einzige wäre, „der Mensch" schlechthin, und als solcher dann die Menschheit selbst und im ganzen?! Wie kann das Jesu gemeint sein? Will er sich den bezeichnenden Vertreter alles Menschlichen nennen [1])? In welchem Sinne das dann aber? Alles Menschlichen in seiner Wirklichkeit, wie es ist [2]), sei es in seiner Niedrigkeit, seinem

---

andere nicht mehr tadeln, daß sie, soweit wir zu sehen vermögen, sich auch nicht einmal mit ihrem Sinnen und Forschen in dieses heilige Geheimnis ihres Herrn und Meisters versenkten, obschon sie sonst doch, was sie an Jesu gesehen und ihre Hände betastet hatten (1 Joh. 1, 1 ff.), nicht nur mit Heilsbegier in sich aufnahmen, sondern auch anderen verkündigten. Wie nämlich, wenn gerade das so völlig und herrlich Offenbargewordene, das sie leibhaftig vor sich schauten und mit Händen griffen, sie über das noch zum Teil Geheimnisvollbleibende hinweggleiten ließ? Sie hatten dieses sozusagen schon überholt. Wir späteren sind da in anderer Lage. Uns ist der Herr wieder ganz ins Unsichtbare entrückt. Damit gewinnt für uns auch die Geheimrede von ihm wieder unmittelbar erhöhte Bedeutung. Uns ziemt die Befassung mit der Menschensohnfrage!

1) Selbst für den maßgebendsten „Vertreter" der Menschheit bliebe es immer noch eine fragwürdige Kühnheit, sich mit der gesamten Menschheit geradezu kurzer Hand zu vereinerleien. Nichts Geringeres als das aber täte hier Jesus.

2) So in der Gefolgschaft von Baur die namhaftesten Vertreter der Tübinger Schule.

Elend, sei es — nebenher auch — in seiner verhältnismäßigen Würde und Hoheit? Oder aber alles Menschlichen in seiner Wahrheit[1]), wie es sein soll, in seiner gottesbildlichen Ursprünglichkeit und bestimmungsmäßigen Vollkommenheit? Hätte Jesus vielleicht sogar von alledem auf einmal etwas mit hineingelegt, eine „Erklärung" wäre damit dann zum Teil, aber doch auch wirklich nur zum Teil gegeben. Das spürt jedermann unmittelbar. Man wird durch etwas Unbestimmtes, Allgemeines gestört, wie es Jesu Rede sonst fremd ist. Man vermißt den Einsatz von Konkretem, das auf dem Grunde jener abstrakten Gedanken sich aufbaute. Hier wird es uns einigermaßen begreiflich, daß achtungswerte Forscher, mit der lediglich sprachlichen Deutung nicht auskommend, auf andere Erklärungsmittel verfielen, — also wie wir sahen, auf besonders veranlaßten Sprachgebrauch, ja schließlich auf den kurz entschlossenen Handgriff, aus Jesu Munde einfach zu tilgen, was nur unzureichend verständlich erschien. Einer der namhaftesten Vorkämpfer dieses letzteren verwegenen Beginnens[2]) hat unumwunden jedweden zu dem nämlichen Vorgehen geradezu verpflichten wollen, der den Menschensohn als wirkliches Jesuswort nicht in aller Weise befriedigend aufzuklären vermöge. Ist dem natürlich entgegenzutreten, weil man lieber auf Erklärung, sein Unvermögen ehrlich eingestehend, verzichten, als Erklärung um jeden Preis, und wäre es die unmöglichste, erzwingen soll, so ist so viel doch richtig, daß, wenn wir uns einmal an eine Erklärung heranwagen, an diese jene höchstgespanntesten Anforderungen allerdings gestellt werden müssen. Da aber kommen auch wir mit der Wortlautdeutung für sich allein genommen nicht mehr zurecht; noch etwas anderes zu ihr hinzunehmen müssen wir schon. Nur daß es nicht jenes vorstehend wieder Erwähnte sein darf, mit dem man es bislang versuchte, obschon es die eigentliche Schwierigkeit ja ganz unvermindert be-

1) So nach berühmten Vorbildern, wie Herder und Schleiermacher, in seiner Weise noch Zahn und sogar Wellhausen vor seiner Abschwenkung in die vorderste Linie der Verfechter des Jahrhundertschluß-Standpunkts; vgl. das sechste Heft seiner „Skizzen und Vorarbeiten" 1899 (S. 215).

2) Lietzmann, Der Menschensohn, S. 85.

stehen läßt[1]). Das andere muß etwas sein, das, statt uns über Jesus hinausblicken zu lassen, uns nur desto zäher bei ihm allein festhält. Ob dadurch die Schwierigkeit des „Rätsels" aber nicht aufs neue und sehr erheblich gesteigert wird?! Wir sind in der glücklichen Lage, zeigen zu können, daß es doch nicht hoffnungslos um sie bestellt ist.

Mit Begriffen nämlich von einer auf den ersten Anblick unmöglich erscheinenden Weite kann es trotzdem seine gute Richtigkeit haben; sie sind etwas keineswegs Unerhörtes. Nicht lexikalischem Nachweise freilich, wohl aber grammatischer Erwägung gelingt mühelos ihre Rechtfertigung. Solch ein an und für sich in der Tat zu weiter Begriff kann eben dadurch verraten, daß er als Prädikat eines anderen unausgesprochen bleibenden Subjekts zu verstehen sein will; als dessen Näherbestimmung tritt er aus seiner störenden Allgemeinheit heraus und in engere Begrenzung hinüber. Bestimmend wird er auch selber bestimmt, begrenzend wird er auch selber begrenzt. Den vorliegenden Fall angesehen, kann „das Menschenkind" so viel sein wie „der (Bewußte), der da Menschenkind ist"[2]), das heißt also einer, der zunächst eben etwas anderes als ein Menschenkind ist, von dem dann aber — in einem nicht analytischen, sondern synthetischen Urteile — das Menschenkindsein ausgesagt wird[3]). Wer der Bewußte

---

1) Ganz allgemein ist ja doch zu urteilen, daß, wenn man es als undenkbar empfindet, daß der Gattungsbegriff „das Menschenkind" Benennung einer menschlichen Einzelpersönlichkeit werde, dies Undenkbare nichtsdestoweniger tatsächlich vorliegt, gleichviel ob es nun in Jesu oder in irgendwelcher anderen Munde begegnet, daß aber, wenn es um seiner Tatsächlichkeit willen doch eine Ermöglichung des unmöglich Erscheinenden geben muß, diese mindestens ebensogut bei Jesu selbst wie bei jenen anderen gesucht werden darf.

2) Es beruht auf einer Ahnung des Richtigen, wenn J. Weiß (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, S. 52 und 53) anheimgibt, den Ausdruck Menschensohn von Gänsefüßchen eingeschlossen zu denken. In der Tat verhält es sich so: „Der" Menschensohn ist der bewußte besondere Menschensohn. J. Weiß irrt nur darin, daß er den bewußten besonderen in dem der Danielstelle statt in dem des Selbstbewußtseins Jesu, des Gottessohnes erblickt (s. oben das Folgende).

3) Wenn letztlich alle Begriffe abgekürzte Urteile sind, so kann das doch mehr oder minder zur Geltung kommen. Bei einem Begriffe wie „das

sei, läßt sich dabei allerdings dem Texte unmittelbar nicht entnehmen. Hier muß Anderweitiges, wie schon bemerkt wurde, Handreichung tun. Und zwar, wie auch bereits angedeutet, in Jesu eigenem Bewußtsein Vorwaltendes. Wenigstens eine Wahrscheinlichkeitsrechnung dürfte sich doch immerhin schon im voraus aufstellen lassen. Der da zunächst etwas anderes als ein Menschenkind ist, sich dann aber zum Menschenkinde näher bestimmt, ob das nicht der — Gottessohn sein wird? Beim Gottessohne ist das hinzutretende Menschsein gar nichts zu Allgemeines mehr, sondern etwas in aller Weise Besonderes[1]).

Menschenkind" spricht die Auffälligkeit der Einzahl für ersteres: — es ist Ernst mit dem Urteilswerte zu machen! Der — im Grunde Andersartige —, über den das — synthetische — Urteil gefällt werden muß, daß er ein Menschenkind sei, ist gemeint. Der Artikel ὁ vor υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gilt diesem Anderen, der sich nun das Menschsein als etwas in seinem Falle Besonderes von eigentümlicher Prägnanz zugesellt. Als ein klärendes Beispiel genau der nämlichen Gewähltheit des Ausdrucks mag etwa Richt. 14, 14 in Betracht kommen, eine Stelle, die, ebenfalls ein Rätselwort (!), auch schon von anderen in anderem Sinne zum Vergleiche herangeholt wurde. „Vom Esser ist Essen ausgegangen": — wie ließe sich hier in dem „Esser" das Prägnante der Darstellungsweise verkennen? Wer durchschaute nicht auf den ersten Blick, daß „der Esser" Näherbestimmung eines anderen sein will, eines anderen, als eines, der „der Esser" eigentlich heißt, ja eines anderen auch, als eines, der „Esser" ausschließlich ist. Gemeint ist der Löwe, der eine bestimmte — daher der Artikel vor „Esser" —, aus dessen Gebein Simson sich Honig gesammelt hatte. In aller Kürze liegt über diesen ein Urteil vor. Beurteilt, gekennzeichnet nämlich wird er als „Esser", als „Fresser", was freilich jeder Löwe ist, aus besonderem Grunde. Essen ist von ihm hergekommen: — eine Merkwürdigkeit, die beachtet sein will! Um sie als solche — in ihrer Paradoxie — zur Geltung zu bringen, wird daran erinnert, daß der Löwe nach seiner Eigenart, statt Essen herzugeben, Fraß gerade umgekehrt an sich reißt. Auch hier mithin ein mit dem Artikel versehenes Subjekt, das vielmehr als Prädikat eines verschwiegenen anderen gemeint ist. Es liegt eine gegensätzliche Beziehung in ihm. Mit dem „Menschensohne" wird es sich nicht anders verhalten. Auch er birgt einen Anonymus in sich, der gerade das nicht erwarten läßt, was sein Wortlaut paradoxer Weise hervorhebt.

1) Der Vollständigkeit wegen mag auch das Bemühen nicht unerwähnt bleiben, ganz ohne Annahme eines Besonderen auszukommen. Der Menschensohn wäre danach ein Kollektivbegriff, er wäre wirklich (s. oben S. 192) so viel

Gerade daß er der Gottessohn sei, ist ja nun aber auf Jesu Seite die große Gewißheit, die sein ganzes Innere aus-

---

wie das Menschengeschlecht, wie „jeder" Mensch, wie die Menschheit. Sich persönlich würde Jesus mit dem Menschensohne nur insofern meinen, als er auch auf sich selbst das allen Menschen Geltende ausdehnt. Dieser Auskunft, die der erste Anlauf zur Beseitigung des Menschensohnes aus Jesu Selbstzeugnis war, scheinen einige Stellen in den Evangelien Vorschub zu leisten. So vor allem Matth. 9, 6, wo Jesus dem Menschensohne die Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben, beilegt, wovon dann die Volksmenge Anlaß nimmt, Gott zu preisen, der solche Macht den Menschen verliehen (V. 8). Müssen „der Menschensohn" und „die Menschen", so dicht nebeneinander stehend, nicht dasselbige sein? Sind es folglich nicht die Menschen überhaupt und im ganzen, die das Recht der Sündenvergebung zugesprochen erhalten? Die Antwort muß doch „mit nichten" lauten. Die nahe Nachbarschaft der beiden Ausdrücke beweist gerade ihre absichtsvolle Verschiedenheit und nicht ihre begriffliche Gleichheit, die nur vorliegen würde, wenn die beiden sich, wie in Ps. 8, 5, in einem nach dem hebräischen Parallelismus membrorum gestalteten Satzgefüge zusammenfänden, was hier nicht der Fall ist. Etwas so Ungeheuerliches, wie die Übertragung des Gottesvorrechts der Sündenvergebung auf jedwedes Menschenkind, kann ja auch weder Jesus behaupten, noch das Volk seinen Worten entnehmen. Umfaßt die ἐξουσία, um die es sich handelt, doch, wie die Sündenvergebung, so desselbigengleichen die Lahmenheilung. Ob wohl Jesus auch die letztere Gabe jedem Menschen zuerkennt und ob auch zu einem — irrgläubigen — Bewußtsein von dieser das jubelnde Volk sich versteigt?! Nein, die Sündenvergebung bleibt Gottes Tat, die er im Himmel vollführt. Dazu aber, sie auf Erden wirksam zu machen und dem Glauben der Sünder sie zu vermitteln, ist von Gott der Menschensohn mit ihr beauftragt und die Menschen tun nun keineswegs Unrecht, wenn sie mit dem Vollzuge von beidem, von Sündenvergebung und Krankenheilung, sich selbst begnadet erachten. Was einem der ihrigen, das wird damit ihrem Geschlechte zu eigen. Sie haben es alle in diesem es ausübenden zu ihnen gehörigen einen, sie dürfen seiner und damit auch seines Besitztums sich rühmen, so wie etwa wir Deutschen der Goetheschen Dichtung uns als der uns eigenen freuen. — Ein zweites Wort, auf das man sich für die Selbigkeit von „Mensch" und „Menschensohn" berief, ist Mark. 2, 27 f.: „Der Sabbat ward um des Menschen willen ..., so ist denn Herr der Menschensohn auch des Sabbats." Die Versuchung, die beiden unterschiedenen Ausdrücke inhaltlich gleichwohl für unterschiedslos anzusehen, wird hier noch dadurch gesteigert, daß, wie es scheint, auch von beiden dasselbige Nämliche ausgesagt wird. Zweck des Sabbats und Herr des Sabbats sein, ist das nicht ganz das Nämliche? Ist der Mensch überhaupt, ist jeder Mensch das Erstere, muß dann nicht von ihm auch das Letztere gelten? In der Tat

füllt und auf Schritt und Tritt ihn begleitet. Das früheste Wort von ihm, das wir kennen, bezeugt sie als den Besitz schon des Zwölfjährigen und aus seiner Taufstunde bringt er ihr sinnenfällige Bestätigung durch Offenbarung vom Himmel her mit. Bei solchem Tatbestande sollen wir zweifellos keinen Augenblick zaudern, was er von sich als dem Menschensohn sagt, stillschweigend auf ihn als den Gottessohn zurückzuverfolgen und daraus denn zu erklären. Der Menschensohn ist der Gottessohn in der näheren Bestimmtheit des Menschensohnes, er ist — man gestatte den Ausdruck! — der ins Menschliche umgeschaltete Gottessohn. Dies um so mehr, da von den zwei parallelen Bezeichnungen „der Gottessohn" und „der Menschensohn" auch die erstere ihrer Form nach durchaus die nämliche Anlage zeigt. Auch der Gottessohn hat Prädikatsbedeutung im Verhältnis zu einem verschwiegenen Subjekte. Ein Menschenkind ist mit ihm gemeint, aber

---

ist jeder zum Herrn des Sabbats bestimmt, daß aber jeder ohne weiteres befugt sei, demgemäß auch zu handeln, vielhundertjähriger geheiligter Überlieferung trotzend, verstand sich für den Juden, den der Sünde wegen dem Gesetze als seinem Zuchtmeister unterstellten, denn doch nicht einfach von selbst (vgl. Wohlenberg). Erst der eine Mensch, der besondere Menschensohn, der der vermenschlichte Gottessohn ist, darf aus dem „Um des Menschen willen" die Folgerungen des Herrseins für sich und seine Jünger ziehen, denn alles Herrsein ist göttlicher Art (vgl. 1 Mos. 1, 27 f.). — Ein dritter Spruch, der ins Feld geführt wurde, Matth. 12, 32, bedarf wohl kaum der Erörterung. Daß im Unterschiede von der unvergebbaren Lästerung des heiligen Geistes die vergebbare des Menschensohnes diejenige jedes beliebigen Menschen sei, scheitert an dem nichtssagenden Sinne solcher Behauptung. Die ganze erschütternde Wucht der vorliegenden Aussage besteht gerade darin, daß sogar der Einzigartige, nämlich Jesus, ungestrafter gelästert wird, als der heilige Geist. Gesetzt übrigens einmal den Fall, daß einige Stellen dem Begriffe des „Menschensohnes" verallgemeinerte Bedeutung zuweisen, welche Ungelegenheit würde sich dann ergeben? Da es unmöglich ist, alle Aussagen über den „Menschensohn" in der nämlichen Weise von der menschlichen Gesamtheit gelten zu lassen, vielmehr in den weitaus überwiegenden Fällen immer noch nur Jesus gemeint bleibt, so käme es auf eine zweifache Verwendung des Menschensohn-Begriffes hinaus. Diese aber ist bei einem terminus technicus — und eben ein solcher liegt in dem „Menschensohne" doch vor — von vornherein ausgeschlossen.

dasjenige in der näheren Bestimmtheit des Gottessohnes[1]).

Ent- und Verhüllung in einem — tatsächlich verhält es sich so, wenn das vorstehend Ausgeführte das Richtige traf. Der Menschensohn die Hülle des Gottessohnes, undurchdringlich nicht nur der Menge, der stumpfen und weltlich gesinnten, undurchdringlich auch noch den empfänglichen Jüngern, bis die Offenbarung des Vaters hindurchbricht, Jesu eigenem Bewußtsein aber

1) Ein richtiges Gefühl davon, daß die Deutung des Menschensohnes auf den Gottessohn zurückgehen muß, liegt der „gegensinnigen" Erklärung zugrunde, mit der es neuerdings versucht worden ist (so von Procksch, Petrus und Johannes bei Markus und Matthäus, S. 105, nach dem Vorgange von Dalman, Die Worte Jesu I, S. 218). Die Berechtigung dieser Deutung erscheint im übrigen nicht durchaus unanfechtbar. Wenn 1 Kön. 21, 10, Hiob 1, 5. 11 und 2, 5, 9 das feindselige „den Abschied geben" vielmehr als freundliches „gute Worte geben", als Abschiedsgruß — בֵּרֵךְ = εὐλογεῖν — dargestellt wird oder wenn das mit seinen wilden Stürmen fremdenfeindliche Schwarze Meer gerade umgekehrt Pontus Evxinus genannt wird, so rechtfertigt der „Gegensinn" sich sofort ohne weiteres. Es liegt eine durchsichtige Paradoxie, es liegt ein Euphemismus vor. Das vollendete Gegenteil des Gemeinten wird ausgedrückt, Lob an die Stelle des Tadels gesetzt, das eine Mal, um den eigenen Unmut halb höflich, halb höhnisch zu bemänteln, das andere Mal, um den Zorn des Gegners mit Umschmeichelung zu beschwichtigen. Entsprechendes kommt für den „Menschensohn" doch nicht in Betracht. Von Euphemismus kann bei ihm keine Rede sein. Etwas von Paradoxie birgt er allerdings in sich und auch hier hat das gegensätzliche Art, aber der Gegensatz ist doch kein kontradiktorischer, kein vollständiger und dadurch schon von selbst aufgeklärter. Dort wollte der grüßende Zuspruch gar nicht als solcher, sondern nur als sein eigenes äußerstes Widerspiel, als absagende Kündigung aufgefaßt werden und ebenso war die Fremdenfreundlichkeit nicht anders gemeint, denn als deren wirkliche vollendete Abwesenheit. Gerade auf der ausschließenden Schärfe der Gegensätze beruhte die unmittelbare Verständlichkeit. Hier ist auch etwas anderes als das Genannte, der Menschensohn, es ist der Gottessohn gemeint, aber doch nur mitgemeint, der Menschensohn soll nicht geleugnet werden. Auf das Ineinander von beidem kommt es ja gerade an: — also doch kein lucus a non lucendo! Mag man da immerhin trotzdem noch von „Gegensinn" reden, zur „Erklärung" reicht das doch diesmal nicht aus. Wie es dazu komme, daß man neben dem Menschensohne auch den Gottessohn mitdenken muß, ist aus ihrer Gegensätzlichkeit allein nicht zu folgern. Diese und damit die reinweg bloß sprachliche Deutung böte für die Auslegung dann nur Genügendes dar, wenn der Gottes- den Menschensohn ausschließen sollte.

die Zusammenfassung des Geheimnisses seiner Herkunft und seines Wesens in vollendeter Durchsichtigkeit, und auch die an ihn Gläubigen — das gilt jetzt vollends seit den anderweitigen Aufklärungen durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt — zum Sinnen über das sich nun erschließende Rätsel seiner Person doch immerhin reizend und mit verschärften Blicken zu tiefer eindringendem Verständnisse wappnend. Mache man sich nur klar, was es für Jesus bedeuten mußte, daß er ihn selbst betreffende Wahrheit zu sagen hatte und die Hörer konnten sie doch noch nicht „tragen" (Joh. 16, 12)! In welch eine Spannung versetzte ihn das! Was sollte er tun? Mit der geduldigen Weisheit des Erziehers sich herablassen zu den Unmündigen und ihnen „Milch" statt „Speise" vorsetzen, die Darbietung der letzteren dem *ἄλλος παράκλητος*, der kommen werde, überlassend? Gewiß. Und doch, und doch: Irgendwie mußte er selbst schon der ganzen Wahrheit zur restlosen Aussprache helfen. Sich zu offenbaren, dazu war er gekommen. Und er hätte mit dem Besten und Tiefsten noch zurückhalten dürfen? Unmöglich. Auch das dem damaligen Auffassungsvermögen angepaßte Wort mußte doch etwas darüber Hinausragendes an sich behalten, es mußte Jesu eigenem Bewußtsein genugtun, es mußte auch auf seine Hörer als der Zuruf wirken, den er einst in anderem Zusammenhange und aus anderem Anlasse aussprach: *ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω*. Vielleicht, daß doch der eine oder andere etwas von dem erahnt, das Geheimnis ist, aber dazu bestimmt, vielmehr Offenbarung zu werden!

Daß dies nun auch gerade auf Jesu bevorzugte Selbstbezeichnung seine Anwendung heische, hängt allerdings davon ab, ob die einzelnen Aussagen über den Menschensohn dessen vorgetragener Deutung zur Bestätigung dienen. Diese Aussagen stehen offenbar alle in innerer Beziehung zu ihrem Subjekte. Sie sind analytische Urteile, oder wenn synthetische, dann solche, die in anderer Weise, durch Gegensatz und Paradoxie, mit dem Begriffe des Menschensohnes einen wesentlichen Zusammenhang zeigen [1].

---

1) Der Menschensohn birgt, wie wir sahen, ein synthetisches Urteil in sich, was dann aber über ihn ausgesagt wird, ist irgendwie in ihm selbst

Nur dann würde dem nicht also sein, wenn Jesus jedes beliebige „Ich" mit dem Menschensohne ersetzte und diesen dadurch des besonderen Nachdrucks beraubte. Da er in Wirklichkeit immer noch reichlich die Ichsprache führt und also, wo er statt dessen den Menschensohn einsetzt, dies mit Vorbedacht und Überlegung unter starker Betonung geschieht, muß zweifellos alles, was er von jenem aussagt, etwas demselbigen Angepaßtes, zu seiner Kennzeichnung Beitragendes und hinwiederum selbst durch ihn Gekennzeichnetes sein, — wie sich das in unverkennbarer Feierlichkeit auch auf den ersten Blick schon verrät. Die Frage ist also, ob überall da, wo der Menschensohn vorkommt, dessen Feierliches, Emphatisches, Prädikatives sich gerade darin erzeigt, daß er als der (Gottessohn) vorgeführt wird, von dem als sein Besonderes ausgesagt werden muß, daß er ein Menschenkind ist.

Unter den Sprüchen vom Menschensohne befindet sich zunächst eine stattliche Reihe von solchen, die das echt Menschliche Jesu und zwar überraschenderweise betonen: — erwartet hätte man füglich das gerade Entgegengesetzte, ein Göttliches also an Erleben und an Verhalten [1]). Heißt es von Johannes dem Täufer: „Er aß nicht und trank nicht", vom Menschensohne hingegen: „Er ißt und trinkt" (Matth. 11,18f.; Luk. 7, 33f.), so geht aus dem sichtlichen Steigerungsverhältnisse, das der zweite Satz zum ersten einnimmt, hervor, daß der Menschensohn als ein Größerer erscheinen soll, denn der Täufer. Diesen hat Jesus nun unmittelbar vorher als den Größten unter allen von Weibern Geborenen gepriesen (Matth. 11, 11; Luk. 7, 28). Ist der Menschensohn trotzdem noch größer, so muß seine Größe wohl eine bis ins Göttliche aufragende sein [2]). Nichtsdestoweniger führt er, während der Täufer es ist, der mit seinem

---

schon gegeben und insofern analytisches Urteil. Es sei denn, daß auch ihm gegenüber noch Neues in synthetischer Weise zur Aussage kommt, doch aber nur solches Neues, das eine inhaltliche Zusammengehörigkeit mit ihm behauptet, wie sie sich darstellt in Gegensatz und Paradoxie.

1) Man tut so, als habe Jesus sein echt Menschliches, das jeder, der ihn sah, vor Augen hatte, doch nicht noch erst versichern können. Von dem Messias und Gottessohne erwartete man aber Herrlichkeiten, die alles Menschliche weit überragen. Da ist er in der Tat dann veranlaßt gewesen, mit größter Wucht zu betonen, daß er zu jenen überweltlichen Herrlichkeiten allerdings emporbringen wolle und müsse, aber auf einem Wege, der ihn zunächst in die tiefsten Tiefen des echtesten Menschlichen niederwärts führt.

2) Diese Folgerung wird nicht dadurch vereitelt, daß Jesus auch schon den kleinsten Himmelreichsgenossen für größer, als den Täufer, erklärt. Doch nur

Fasten den Eindruck des Gottesmannes macht, ein zwangloses, natürliches Leben, wie jeder beliebige ganz gewöhnliche Mensch. Er gibt sich wirklich bezeichnenderweise als Menschenkind. Das aber ist doch das durchaus nicht Selbstverständliche, sondern höchst Bemerkenswerte, geflissentlich Hervorzuhebende an ihm, dem von Gott Stammenden. Was Paulus Phil. 2, 6f. von dem *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* an bis zu dem *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* äußerste Gegensätze Einendes sagt, das alles liegt auch schon in dem Ausdrucke *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* beschlossen [1]), — eine volle Bestätigung der oben versuchten Begriffsbestimmung [2]). Insonderheit gilt das von dem *μορφὴν δούλου λαβών*. So heißt es und nicht *μορφὴν ἀνθρώπου λαβών*, weil die eigentümliche Niedrigkeit des Menschlichen dem Göttlichen gegenüber heraustreten soll. Der Gottessohn ist „*κύριος*", „Herr", der Menschensohn im Gegensatz dazu ist „Sklave". Dem entspricht es, daß Jesus dem letzteren zum Unterschiede von dem Reichtum und der Herrschergewalt des „seligen" Gottes, wie dieser 1 Tim. 1, 11 genannt wird, die menschliche Armut und Machtlosigkeit, ja alles menschliche Elend und Leid bis zum schmachvollen Tode als sein verordnetes, in Knechtsgehorsam hinzunehmendes Teil zuerkennt. Auch gerade der Ausklang der Philipperbriefstelle: „*Ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ*", ist bereits in dem „Menschensohne" vorweggenommen. Er geht dahin, so lesen wir, wie von ihm geschrieben steht

---

als die dem Göttlichen, der Menschensohn wurde, Zugehörigen sind die Himmelreichsgenossen das, was sie sind. Er macht sie tatsächlich zu Himmelsmenschen, macht auch sie in ihrer Art „göttlicher Natur teilhaftig" (2 Petr. 1, 4). Nicht vergottet werden sie, wohl aber vergöttlicht durch den in Wahrheit Göttlichen. Bloß das Menschliche, die „von Weibern Geborenen" angesehen, ist und bleibt der Täufer der Größte, über den hinaus es nur noch das Göttliche gibt.

1) Arnold Meyer, Jesu Muttersprache, 1896, S. 99, urteilt: „Es ist *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* eine ganze regula fidei in Beziehung auf Christum, die Vorstufe zum Apostolikum, das als wesentliches nur die wunderbare Geburt Jesu hinzufügte." Der Aufgabe, es im einzelnen zu veranschaulichen, wie unter dem Gesichtspunkte des Menschensohnes die Gesamtheit von Jesu Leben, Person und Werk sich würdigen läßt, unterzieht sich Gottschebs weiter oben erwähnte Menschensohn-Schrift. Es kommt dabei zu ansprechenden Urteilen wie diesem, daß der Menschensohn Jesus „jeden ihm Nahekommenden menschlich liebt und versteht und ihm in seiner Weise zur Menschenwürde verhilft" (S. 90). Gegenteilig dem Verfahren, sind doch gleichartig dem Ergebnisse nach die in formaler Hinsicht oben S. 178, Anm. 1 (unter b) allerdings beanstandeten Versuche, den Menschensohn statt als Ausgangs- vielmehr als Zielpunkt sämtlicher Aussagen über Jesus zu werten.

2) Auf den ersten Satz der Anmerkung S. 199 mag hier im besonderen verwiesen werden.

(Matth. 26, 24; Mark. 14, 21), wie es dem über ihn gefaßten Beschlusse entspricht (Luk. 22, 22): man kann sich seiner schämen (Mark. 8, 38; Luk. 9, 16); viel muß er leiden und für nichts geachtet werden (Matth. 17, 12; Mark. 9, 12); von einem Jünger mit einem Kusse verraten (Luk. 22, 48), wird er in Menschenhände überantwortet werden (Matth. 17, 22; Mark. 9, 31; Luk. 9, 44), in die Hände der Sünder (Mark. 14, 41; Luk. 24, 7), in die Hände der Hohenpriester und Schriftgelehrten (Matth. 20, 18; Mark. 10, 33); die aber werden ihn zum Tode verurteilen und ihn den Heiden ausliefern, daß sie ihn verhöhnen, verspeien, geißeln und letzten Endes gar kreuzigen (ebenda und Matth. 26, 2; Luk. 24, 7). Alle diese Herabwürdigungen und Mißhandlungen, die sich auch auf seine Gläubigen miterstrecken (Luk. 6, 22), bringt Jesus ausdrücklich mit seinem Menschensohnnamen zusammen. An ihm macht er ihre *Möglichkeit* fühlbar: — über das ohnmächtige, geringe Menschenkind *kann* alles das hergehen, an ihm aber läßt er auch einen Eindruck von ihrer *Ungeheuerlichkeit* entstehen: — unter der Hülle des wie ein großes Fragezeichen dastehenden „Menschensohnes“ birgt sich ein Besonderer, birgt sich Einer, in dem mehr und Höheres erahnt werden muß, den anzutasten etwas furchtbar Bedenkliches, Verhängnisvolles ist; dem *Gottessohne* wird zugefügt, was an Frevel dem *Menschensohne* zu nahe tritt. Wie mächtig macht sich der Besondere geltend in dem Worte über den Letzteren, er sei nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zum Lösegelde für viele (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45)! Er *könnte* sich also dienen lassen[1]), und wenn er statt dessen dient, so hat das in seiner Wirkung diese gewaltige Tragweite für ihrer viele. Danach steht der Menschensohn ja unendlich hoch, aber nun hält er sein Menschenkindsein darin wahr, daß er sich so bis ins Tiefste erniedrigt. Ja tiefste Erniedrigung, aber Erniedrigung des Allererhabensten! So jene zahlreichen Aussprüche unmittelbar vor seinem Leiden und Sterben, so aber auch frühere schon. Da bereits die Weissagung des „Zeichens des Propheten Jonas“: der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Innern der Erde (Matth. 12, 40). Und noch weiter rückwärts die Versicherung, daß er keine Stätte habe, wohin er sein Haupt betten könne (Matth. 8, 20; Luk. 9, 58). Also schließlich ein Grab und vorher keine Heimat: — das Letztere geht ja an Niedrigkeitslos noch weit unter das Menschliche abwärts, noch unter die Füchse und Vögel hinab. Sollte das nicht als etwas in der Tat *Ungeheuerliches* empfunden sein wollen. In Jesu Person die Menschheit erniedrigt unter die Tierwelt: — wer müßte nicht als unausgesprochene Fortsetzung deutlich das gerade Umgekehrte herausklingen hören: Und dieser Menschensohn ist doch mehr nicht nur als die Tiere, nein auch als die Menschen!? Ist er doch derjenige, um dessen alles in die Schanze schlagende

1) Das muß doch wohl der Sinn des *οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι* sein, da dieses andernfalls den *ἦλθεν διακονῆσαι* ganz überflüssig vorangeschickt wäre.

Nachfolge im augenblicklichen Zusammenhange der Stelle es sich für sie handelt — trotz seiner Armut und Niedrigkeit.

Von den bereits weiter oben erwähnten Auffassungen hat sich uns die erste, nach welcher Jesu Zeugnis von ihm als dem Menschensohne auf das nil humani a me alienum puto, zumal nach der menschlich beschränkten, niedrigen Seite, hinauskommt, in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen als richtig, aber doch nur als die Hälfte des Richtigen ausgewiesen. In Wirklichkeit legt er nicht bloß die menschliche humilitas, sondern auch und erst recht die humiliatio der das Menschliche von Hause und von Rechts wegen Überragenden zum Menschlichen in diese seine Selbstbezeichnung hinein. Ob sich aber auch Aussagen über den Menschensohn finden, in denen das Menschliche schon an sich und als solches vielmehr unter dem Gesichtspunkte des menschlich Hohen und nicht des Geringen erscheint, wie das eine zweite jener schon berührten Ansichten wähnte? Es war tatsächlich ein Wahn, wenn man dabei an das Natürlich-menschliche dachte. Höchstens jene doch keineswegs so unermeßlich hochragende Tierüberlegenheit des Menschen könnte in solchem Sinne verstanden werden [1]). Im übrigen wird sich aus dem gesamten Bereiche des neutestamentlichen Schrifttums nicht leicht ein Urteil beibringen lassen, das dem modernen Gedanken der „erhabenen Menschenwürde“ und also des „Normal“- und gar „Ideal“-Menschen auch nur irgendwie zur Stütze gereichte. Es ist ja merkwürdig genug, daß sogar die von der biblischen Schöpfungsgeschichte so kraftvoll bezeugte Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen im weiteren fast gänzlich aus beiden Testamenten verschwindet [2]). Dem Paradiese soll sie vorbehalten bleiben, so scheint es. Der aus dem Garten Eden vertriebene Mensch ist dermaßen durch die Sünde, wie durch den Tod, entstellt und geschändet, daß seine angeborene Gottesbildlichkeit nicht zwar bestritten, immerhin aber verschwiegen, ja zeitweilig, man darf wohl sagen, vergessen

---

1) Die Abmessung der menschlichen Mehrwertigkeit an den zum Vergleiche herangezogenen Tieren haben wir auch in dem *ἁλεεῖς ἀνθρώπων* Mark. 1, 17 und *ἀνθρώπους ζωγρῶν* Luk. 5, 10, sowie in den Ausrufen Matth. 12, 12 *πόσῳ διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου* und Luk. 12, 24: *πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς διαφέρετε τῶν πετεινῶν* (vgl. auch Matth. 10, 31) vor uns. Der menschliche Mehrwert ist nach diesen Worten allerdings außerordentlich groß. Wie viel macht Jesus vollends nach Luk. 15 aus jedem einzelnen Sünder! Es bleibt uns unbenommen, darin ein Zeugnis von der Gottesbildlichkeit der Menschen zu sehen. Immerhin verdient es doch aber Beachtung, daß ausdrücklich nichts davon verlautet. Zur Erklärung genügt das Heilandserbarmen, das gerade das Wertlose wertschätzt, weil ihm über dessen Elend das Herz bricht. Der Liebe werden die Unglücklichen zu ihrem Besitze und Gute, die Niedrigen zu ihrem Höchsten!

2) Wie vereinzelt erscheint ihre Wiedererwähnung im Alten Testament: 1 Mos. 9, 6, im Neuen: 1 Korr. 11, 7; Jak. 3, 9!

wird. Wenn in dem oben besprochenen 8. Psalme sich die Ahnung doch einmal wieder bis zu ihr erhebt, so geschieht es mit ungemessenem Staunen, das etwas von Entdeckerfreude durchblicken läßt. Selbst da wird jedoch die den Menschen Gotte annähernde Hoheit nur bis zu jener Erhabenheit über die Tiere emporgeführt. Im Neuen Bunde ist es dann Christus, in dem das Gottesbild wieder erscheint, aber wie? So, daß er damit das in seiner Ursprünglichkeit wiederhergestellte und vielleicht noch darüber hinaus verklärte Menschenkind ist? Nein, als der eingeborene Sohn seines himmlischen Vaters — vgl. namentlich Kol. 1, 15 — wird er dessen Herrlichkeitsabglanz und Wesensdarstellung (Hebr. 1, 3) geheißen. In so viel höherem Sinne ist er Gottes Bild. Die Menschen aber sollen nun in sein, dieses Jesus Christus Bild mit hineinverklärt werden (2 Kor. 3, 18), was sie dann ja freilich dem Ergebnisse nach auch überschwenglich zu dem macht, was ihre Stammeltern im Paradiese Gottähnliches gewesen sind.

Ausdrückliche Herrlichkeitsaussagen über den Menschensohn werden wir demgemäß nicht auf ehrfürchtige und bewundernde Vorstellungen von Vorzügen und Vollkommenheiten des von der Schöpfung her bestehenden menschlichen Wesens zurückführen dürfen. Wenn sich auch solch hohe Aussagen vorfinden — und das ist reichlich der Fall —, so sind sie aus jenem Untersinne des Menschensohn-Begriffs, den wir ermittelt haben, heraus zu verstehen. Sie gelten dem Gottessohne, der hinter der Hülle des Menschensohnes sich bedeutungsvoll birgt. Von diesem letzteren aus angesehen, sind sie synthetische Urteile überraschender, ja oft paradoxester Art[1]), auf jenen dagegen ersteren zurückbezogen, stellen sie sich als sinngemäßeste analytische dar. Vor allem kommen hier die Äußerungen über den Menschensohn in Betracht, die das Johannesevangelium aufbewahrt hat. Wo es ihn — 6, 27 — die bis zu ewigem Leben bleibende Speise darreichen läßt und dies mit den Worten bestätigt *τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ ϑεός*, da erklärt es doch den Menschen- mit dem Gottessohne so völlig für ein und dasselbe, daß jener, so möchte man meinen, nur noch als ein anderer Ausdruck von diesem zu stehen kommt. Verhält es sich aber nicht ebenso mit der Verheißung, daß die Jünger sehen werden, wie die Engel Gottes auf den Menschensohn, den trotz seines Tiefstandes hier unten auf Erden wunderbar mit dem höchsten Himmel verbundenen, auf- und absteigen (1, 51), und mit der Versicherung, daß dieser der Einzige, der vom Himmel herniedergekommen, der Einzige, der im Himmel war, sei, und daß er darum, wie Moses die Schlange[2]) in der Wüste erhöht

---

1) Unfaßlich ist es, wie Kühl (Das Selbstbewußtsein Jesu, 1907, S. 70) behaupten kann: „Jesus hat sich niemals darin gefallen, in Paradoxien zu reden.“ „Gefallen“ hat er sich darin allerdings nicht, geredet aber hat er reichlich in Paradoxien, so reichlich wie niemals ein anderer.

2) *Τὸν ὄφιν*, die Schlange heißt es, nicht eine, weil die bestimmte, aus der alttestamentlichen Erzählung bekannte, gemeint ist. Daß auf die nämliche

hat, gleichfalls erhöht werden müsse, um jedem, der da nur an ihn glaubt, ewiges Leben zu spenden (3, 13 ff.)[1])? Kaum, daß an dieser letztbesprochenen Stelle Jesus sich wieder einmal als den Menschensohn gekennzeichnet hat, da nennt er sich sofort im nächstfolgenden Worte V. 16 Gottes eingeborenen Sohn. Also mit diesem Höchsten, das er an Außerordentlichem von sich zu bezeugen hat, eint er kurzer Hand die Selbstbezeichnung, mittelst deren er sich zu allen ganz gewöhnlichen Menschen in Reih und Glied herunterstellt. Es kommt ihm alles darauf an, das Eine in dem, Andern geradezu aufgehen zu lassen. Als der Menschensohn tritt er den übrigen Menschen so nahe, daß sie sein Fleisch essen und sein Blut trinken können, und doch: kein sonstiges Menschenkind wird auf solche Weise den anderen zu Speise und Trank, zumal mit der Wirkung, daß jene anderen forthin „in sich selber Leben haben" (6, 53). Des einen Menschensohnes bedarf es hier, welcher der Gottessohn ist. Mögen sie ihn auf ihre Weise „erhöhen", nämlich ans Kreuz (8, 28), und dadurch freilich in gesteigertem Maße bewirken, daß er für viele Speise und Trank wird, das Heilvolle ihres heillosen Tuns kommt doch nur dadurch zustande, daß er derjenige ist, den Gott in anderer Weise, den er dahin erhöht, „wo er

---

Weise auch der Artikel vor dem Menschensohne verursacht sei, erscheint dadurch ausgeschlossen, daß es den bestimmten einzelnen Menschensohn in der alttestamentlichen Erzählung nicht gibt, wie S. 170 dargetan wurde.

1) In der jetzt beliebtesten, von Nestle veranstalteten Ausgabe des Neuen Testaments sind die Worte ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ nicht mehr mit gedruckt. In der Tat ist ihre Bezeugung keine erstklassige. Daß sie nichtsbestoweniger echt sind, steht doch außer Zweifel, da bei ihrer irrtümlich vorausgesetzten präsentischen Fassung die Tilgung aus dem Texte sich eben so leicht erklärt, wie der Einschub in ihn schlechterdings unerklärlich sein würde. Übersetzt man: „der im Himmel ist", so ergibt sich der Sinn, daß Jesus gleichzeitig im Himmel und auf Erden sei, — eine Undenkbarkeit, die noch Beyschlag (Neutestamentl. Theol. I, S. 254) vergebens durch spiritualisierende Deutung zurechtzubringen versuchte. Es bleibt da schon nichts anderes übrig, als sich durch Streichung des ungefügigen Textes zu helfen. Allein das von dem Präteritum ἀναβέβηκεν regierte ὤν kann nicht Präsens, es kann nur Imperfektum sein. Es ist auch nicht an dem, daß neben der Herniederkunft des Menschensohnes vom Himmel die nachdrucksvolle Erwähnung des vorherigen Seins im Himmel unleidlich überflüssig erschiene, sie dient jener vielmehr zur kaum entbehrlichen Erklärung. Der Menschensohn, der im Himmel war, — als Bejahung des Theologumenons von Jesu präexistenten Menschentume im Himmel braucht es doch entfernt nicht verstanden zu werden. Des Menschgeborenen, das heißt in diesem Falle des Menschgewordenen Selbstbewußtsein reicht aber freilich bis vor seine Menschwerdung zurück. Die Aussage gilt auch hier wieder im Grunde dem Andersartigen, aber durch großzügige Paradoxie des Tatsächlichen bis zur Selbigkeit mit ihm Geeinten.

vorher gewesen war" (6, 62). „Verherrlicht" muß der Menschensohn werden (12, 23). Nur als den Verherrlichten, den Gottessohn erkennt man ihn recht. So das vierte Evangelium. Nicht anders die Synoptiker. Von des Menschensohnes Vollmacht der Sündenvergebung und von seiner Herrschaft über den Sabbat war schon die Rede. Er aber ist auch der Sämann, der den guten Samen des Wortes Gottes ausstreut (Matth. 13, 37), und in welch hoher Würdestellung er das tut, geht daraus hervor, daß er dann sofort als der erscheint, der „seine Engel" aussenden wird, daß sie alle die vorhandenen Ärgernisse aus seinem Reiche hinwegtun (V. 41)[1]. Dem die Engel als die „seinigen" zugehören und so unbedingt zu Diensten stehen, dieser Menschensohn — und Reichsinhaber — kann nur der Gottessohn sein. Als solcher ist er es ebenso, der zur Herbeiführung der Vollendungszeit „kommen" wird (10, 23), kommen „in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln", die große Vergeltung zu üben (16, 27), kommen „in seinem Königreiche" (V. 28). Der Menschensohn hat Gott zum Vater, ist also sein Sohn — dieselbe unmittelbare Gleichheit von Menschen- und Gottessohn, die wir dort bei Johannes, 3, 13ff., beobachteten —, und der Menschensohn ist der König auch, der Messias, den Israel von Gott her erwartet. Seit dem Tage von Cäsarea Philippi spricht Jesus ja frei heraus von dem Geheimnisse seiner Person[2]); die Zeit der Zurückhaltung ist nun abgelaufen, die Voraussagen seiner einzigartigen Verherrlichung brechen forthin übermächtig

1) Auch hier hat man den Menschensohn aus Jesu Rede ausgewiesen und ihn für einen Einschub der Christengemeinde in jene erklärt. So z. B. J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, S. 8f. Allein ob von Jesu oder woher sonst immer stammend, stets hat und behält der Ausdruck seine eigentümliche Hochbedeutung und unerfindlich ist nur, wie er zu dieser Hochbedeutung — das Gegenteil wäre ja zu erwarten — gekommen sein sollte, wenn er sich nicht aus dem Jesu eigenen Selbstbewußtsein, in dem Hoheit und Niedrigkeit wunderbar miteinander geeint sind, erklärte. Daß die Danielweissagung auf ihn auch andere hingeführt haben sollte, hat sich uns sofort im Eingange der vorliegenden Erörterung als gänzlich ausgeschlossen erwiesen (s. S. 169ff.).

2) Den Jüngern gegenüber hat Jesus ja freilich auch bereits vordem eine mehr oder minder deutliche Sprache geführt, wie die oben bezeichneten Stellen aus Matth. 10 und 13 erkennen lassen, seine völlig rückhaltlosen Eröffnungen aber auch an sie verlauten doch erst fortan. Und was er ihnen Höchstes und Kühnstes vom Menschensohne zu sagen hat (Matth. 25), das ruft er (Matth. 26) dann unverkürzt vor dem Hohenpriester in die ganze Menge des Volkes und der Soldaten hinein. Da das absichtsvoll Verhüllende nunmehr wegfällt, könnte man den Grund dafür vermissen, daß er auch jetzt noch unentwegt, ja durchgängiger noch, als zuvor, seinen Menschensohnnamen verwendet. Es liegt ihm aber sichtlich daran, seine endgültige Herrlichkeit unabtrennbar von seiner zeitweiligen Niedrigkeit erscheinen zu lassen. Jene verleugnet nicht diese.

hervor. Nicht nur kündigt er an, daß des Menschensohnes Haft im Erdinnern denn doch nur „drei Tage und drei Nächte" währen, daß er auferstehen werde am dritten Tage (Matth. 17, 9. 23; 20, 19; Mark. 9, 31; 10, 34; Luk. 24, 7), — das unterschiede ihn am Ende noch nicht unbedingt von allen anderen —, es verlauten jetzt auch die hohen Töne, die allerdings an die berühmte Danielstelle anklingen. Den Messias, den „Christus", und den „Sohn Gottes, des Hochgelobten", wie es Matth. 26, 63 f.; Mark. 14, 61 f. ausdrücklich heißt, beide in Einem werden sie, seine Feinde nämlich, in der Person des Menschensohnes kommen sehen „auf den Wolken des Himmels", und damit in einer überirdischen und übermenschlichen Herrlichkeit, die ihm den Thronsitz zur Rechten der Gottesmajestät zuweist (vgl. auch Matth. 19, 28; 24, 30; Mark. 13, 26; Luk. 22, 69) und die Gesamtheit der heiligen Engel ihm in der schon erwähnten Weise als seine dienstbare Gefolgschaft bereit stellt (vgl. auch Mark. 8, 38; Luk. 9, 26; 12, 8; Matth. 24, 31; Mark. 13, 27). Herrscherherrlichkeit also und Richterherrlichkeit, das eine aufs engste mit dem anderen verbunden! Herrscherherrlichkeit: — da hören die Jünger den Menschensohn, den sie handgreiflich vor sich stehen haben, ihnen versichern, daß er erst künftig „enthüllt" wird (*ἀποκαλύπτεται*, Luk. 17, 30), ihn zur Zeit mithin in der Tat noch Geheimnis und Rätsel in Verkennung bewirkendem Maße umfängt. „Die Tage" des Menschensohnes (Luk. 17, 22) werden indessen anbrechen, Tage also, die nach ihm heißen, weil er der Tonangebende, der Machthaber in ihnen ist. Wehe dann denen, die in den Zeiten seiner Niedrigkeit sich seiner schämten (Mark. 8, 38; Luk. 9, 26)! Mag es selbst dann noch überaus zweifelhaft sein, ob er den ihm gebührenden Glauben findet auf Erden (Luk. 18, 8), weil die Seinigen so lange Zeit auch auf nur einen dieser Tage in vergeblichem Sehnen zu warten haben, die Menge aber, die ihn verwirft, jetzt nur um so mehr in ihrem unbekümmerten Weltsinne wie in den Tagen Noahs und Lots dahinlebend (Matth. 24, 39; Luk. 17, 26—30), zu plötzlich von seiner „*παρουσία*" (Matth. 24, 37. 39), wenn sie nun endlich doch kommt, überfallen wird, als daß sie noch zum Glauben an den nun in seiner vollen Wirklichkeit Gegenwärtigen [1]) aufwachen könnte, — der machtvollen Großartigkeit seiner Erscheinung selbst geschieht dadurch doch keineswegs Abbruch. Kommt das „Zeichen" des Menschensohnes am Himmel in Sicht [2]),

1) *Παρουσία* bedeutet niemals Wiederkunft, sondern stets nur Ankunft, Gegenwarts-Anfang. Jesu dahinten liegende Anwesenheit auf Erden war, erst eine vorläufige, noch nicht seine eigentliche Menschensohn-Gegenwart. So unabtrennbar ist diese eben von überweltlicher Herrlichkeit.

2) Das „Zeichen" des Menschensohnes, — Jesus stellt es in Aussicht, läßt sich aber nicht darüber vernehmen, worin es bestehen werde. Ob das nicht ein absichtliches Zurückhalten von Eröffnungen sein mag, die nur die Neugier, nicht aber die Heilsbegier befriedigen würden? Es wird uns der Aufschluß genügen müssen, daß, wenn die Elemente ins Wanken und Schwanken geraten,

dann werden die sämtlichen Geschlechter auf Erden wehklagen (Matth. 24, 30): — so Entsetzen erregend wird ihnen sein, was sie Herrschergewalt Ansagendes sehen; ihr Unglaube wird aufschreien vor angstvoller, verzweifelter Wut. Der Menschensohn selbst aber wird ihnen auf dem Wolkenthrone als der Himmelskönig sich nahen, der nun seine Himmelsallmacht mit einem Schlage auch als Macht über die ganze Erde betätigt. Gleichwie der Blitzstrahl vom Osten bis zum Westen leuchtet, so wird die Gegenwart des Menschensohnes im nämlichen Augenblicke allüberall vollendete Tatsache werden (Matth. 24, 27; Luk. 17, 24). Von den vier Enden des Himmels werden die Engel ihm seine Auserwählten vorführen (V. 31), aber auch „die sämtlichen Völker“ werden vor ihm, dem Menschensohne, wie es ausdrücklich heißt, versammelt, und er, der Herzenskündiger, scheidet sie voneinander nach rechts und nach links, um dann als der „König“ mit beiden zu reden und handeln, die einen ins ewige Leben, die anderen in die ewige Pein zu befördern (25, 31—46). Da wird denn sein Herrschen zugleich auch zum Richten: — beides eignet ihm in solch einem Maße, daß es mit überströmt auch auf die Seinen. Wenn der Menschensohn sitzen wird auf seinem Herrlichkeitsthrone, dann werden auch seine zwölf Jünger auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten (Matth. 19, 28; Luk. 22, 30). Bei Johannes, um auf diesen hier nochmals zurückzukommen, begründet Jesus seine Richtervollmacht damit, daß er *υἱὸς ἀνθρώπου* ist (5, 27). Man hat es sich Nachdenken kosten lassen, warum es diesmal so laute und nicht, wie sonst immer, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Der Unterschied zeigt aber eben, daß etwas anderes gemeint ist. Nicht um Jesu Nomen proprium „der Menschensohn“ handelt es sich jetzt, sondern um das gewöhnliche Nomen appellativum „Menschenkind“. Darum ist Jesus von seinem Vater mit dem Richteramte betraut, weil er ein Mensch, gleich den von ihm zu Richtenden, ist. Wie wir versucht allenthalben, weil unseres Fleisches und Blutes teilhaftig geworden, kann er nicht nur *μετριοπαθεῖν τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις* (Hebr. 5, 2) und *τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι* (2, 18), kann er vielmehr auch ein sachliches und gerechtes Gericht über alle seine Mitmenschen halten[1]). Es

---

über der verfinsterten Welt etwas aufleuchten soll, das ein Menschliches als das alle dem im Vergehen Begriffenen himmlisch und ewig Überlegenes ausweist und damit an den einen Gott-Menschen Jesus Christus gemahnt. Verführerisch ist es ja freilich, das Zeichen des Menschensohnes vermöge Genitivs der Inhaltsangabe in dem Menschensohne selbst, in diesem Phänomen, bestehen zu lassen (so noch Haupt, Die eschatol. Aussagen Jesu in den synopt. Ev., S. 127 ff.), der Text scheint aber doch das Eine vom Anderen als ihm, allerdings unmittelbar Vorausgehendes zu unterscheiden (vgl. Zahn). Wenn man seit alters an ein am Himmel erscheinendes Kreuz gedacht hat, das auf des Menschensohnes Kreuzesleiden verweise, so lag das kaum allzufern. Dennoch wird es richtiger sein, jeder Näherbestimmung des „Zeichens“ sich zu enthalten.

1) Wenn Zahn hier Jesu Menschheit nicht die Gerichtsübung des Gottes-

ist das die andere Seite an dem, das ihn zum Richter befähigt, während die erste und freilich hauptsächlichste seine königliche Herrschermacht ist, die allenthalben in der Heiligen Schrift mit der richterlichen Gewalt Hand in Hand geht. Ohne Beziehung zu ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist das artikellose υἱὸς ἀνθρώπου der Johannesstelle darum doch keineswegs. Jesus wäre nicht der Menschensohn, wenn er nicht auch und zuvörderst Menschenkind wäre. Und umgekehrt: wenn er betont, daß er letzteres sei, so schwebt ihm dabei als mitbestimmend seine übliche Selbstbezeichnung mit ersterem vor.

Immer, das hat sich herausgestellt, trifft in dem Menschensohne ein Göttliches und ein Menschliches, ein göttlich Großes und ein menschlich Geringes zusammen. Eben um diese Vereinigung von weit Auseinanderliegendem und doch aufeinander Hinstrebendem ist es Jesu zu tun[1]). Es ist dasjenige, das erkannt werden und woran man sich nicht stoßen soll. Es war also verkehrt, wenn man jahrhundertelang in dem Menschensohne nur eine Bezeugung der „menschlichen Natur" Jesu sah. Es liegt in ihm ein Kunstausdruck vor, der beides, das Göttliche und das Menschliche des Herrn in sich faßt, wenn auch das erstere — dies eben ist das Kunstvolle — unausgesprochenermaßen, absichtlich verhüllt, erschlossenem Sinne indessen wohl auffindbar. Soviel war also doch immerhin richtig, daß man sich eben an das Doppelte in Jesu erinnert fand. Die kirchliche Zweinaturenlehre behält eine Stütze am Menschensohne und das nur bleibt fraglich, ob der Ausdruck

---

sohnes begründen, sondern nur die Zurückführung der einem Menschen als solchem nicht zustehenden Richtervollmacht auf das „ἔδωκεν" Gottes erläutern läßt, so tut das dem Texte unverkennbar Gewalt an. Es trifft auch nicht zu, daß die Übertragung des Gerichts auf einen zu seiner Ausübung geeigneten Menschen, wenn sie als etwas Notwendiges hingestellt wird, Gott in das Ansehen bringen, als würde sein unmittelbares richterliches Eingreifen ein solches von ungerechter Härte sein. Daß Gott übel verdächtigt wird, ist leider gar nicht ungewöhnlich, und daß er sich dagegen verteidigt, im Alten Testamente reichlich bezeugt. So kann er auch sehr wohl durch Bestellung eines menschlichen Richters der Nachrede vorbeugen wollen, er urteile verständnislos und unbillig ab.

1) Es mag angebracht sein, hervorzuheben, daß auch bei einem so gänzlich anderen Kurs steuernden Forscher wie Holsten sich (Ztschr. für wiss. Theol., 1891, S. 71) der Ausspruch findet: „Das Bewußtsein: Ich bin ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ist die Voraussetzung für das andere: Ich bin ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Denn die Gottessohnesgewißheit ist die Voraussetzung der Messiasgewißheit."

„Natur“ die Prüfung besteht. Vollends und unmittelbar der anderen kirchlichen Lehre, derjenigen von den „zwei Ständen“ reicht Jesu Rede vom Menschensohne — wie gezeigt, um die Wette mit Phil. 2, 6—11 — die biblische Begründung dar. So unwissenschaftlich es wäre, die beiden „Stände“ von vornherein als Schema vor sich zu nehmen und an dessen Hand die einzelnen Aussagen vom Menschensohne nach ihrem Sinne abzufragen, das Verfahren braucht doch nur umgekehrt zu werden, um richtig zu sein. Vom Menschensohne ausgehend gelangt man ohne weiteres zu den zwei Ständen. Was von jenem zu lesen steht, führt sofort zu dem Gegensatze von Erniedrigung und Erhöhung über.

Um alles Ermittelte zusammenzufassen: Der Gottessohn, dieser aber nicht einfach als solcher, sondern ins Menschliche abgewandelt, trotz seines ihm vollbewußten Messiasberufes widerstandslos aller menschlichen Erdenniedrigkeit preisgegeben und allem menschlichen Leidenslose bis zum schmachvollsten Tode in willigem Gehorsam sich unterwerfend, dabei jedoch dessen freudig gewiß, auf diesem Wege durch die tiefste Tiefe zu der ihm gebührenden und vorbestimmten Himmelshöhe, der ihm heimischen, empor und zur allumfassenden Weltherrschaft hindurch zu gelangen, — so wie Daniel es von einem Menschenähnlichen weissagt, der, im Unterschiede von den sonstigen mit ihrer Wildheit und Gewalttätigkeit an Raubgetier erinnernden Machthabern in dieser Welt, selbst ein sprechendes Abbild menschlicher Milde, aber auch menschlicher Hilflosigkeit, von Gott, dem „Alten der Tage“, dem allein Unveränderlichen, mit der ungeheuren Veränderung bedacht wird, daß er, auf den Wolken vom Himmel herkommend, die königliche Herrschergewalt über alles erlangt, — — dieser so besondere Gottessohn ist der Menschensohn, wie Jesus ihn meint und sich bewußt ist, selbst er zu sein.

Haben wir es (S. 167 ff.) unmöglich befunden, daß im urchristlichen Gemeindebewußtsein aus dem Menschensohnähnlichen Daniels „der“ wirkliche Menschensohn, dieser selbst, geworden sein sollte, sehr wohl möglich dagegen, daß Jesus in sein fertig vorhandenes Menschensohnbewußtsein schließlich auch den danielischen Menschensohnähnlichen auf dem Wege der Überbietung mit aufnahm, —: was

vom Menschensohnähnlichen, das gilt vom Menschensohne selber erst recht —, so können wir auch fragen, ob durch das inzwischen Ermittelte die Steigerung der Ähnlichkeit zur Wirklichkeit nicht auch vom Gegenteile, von der Ermäßigung der Wirklichkeit zur Ähnlichkeit ergänzt und die Vereinerleiung des Zwiefachen dadurch vollends erleichtert werde. Wenn der Menschensohn der Gottessohn in Menschengestalt, also mehr als nur Menschensohn ist, so ist er ja trotz der Wirklichkeit seines Menschseins doch zugleich einer, der (nur) wie ein (gewöhnlicher) Mensch und also als ein dem Menschenähnlichen unmittelbar Angenäherter dasteht. Lehrreich erweist sich auch hier Phil. 2, 5 ff. Nichts ist dem Apostel gewisser als die wahre Menschheit des Herrn. Nachdem er ihn aber als denjenigen gekennzeichnet hat, der *ἐν μορφῇ θεοῦ* gewesen, sagt er jetzt daraufhin von ihm, dem wirklichen Menschen, trotzdem, er sei *„ἐν ὁμοιώματι“ ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*. Dies vor Augen wird man es auch verstehen, wie Jesus sich, den wirklichen Menschensohn, doch auch als den Menschensohnähnlichen der Danielweissagung wissen kann.

3.

Lic. Dr. Martin Peisker
Superintendent in Glatz

Zum Problem von Luthers De Servo Arbitrio

Luthers Soteriologie ist wie ein Tiefbrunnen, aus welchem seine Kirche fort und fort Kräfte der Erneuerung und Stärkung schöpfen soll. Es gilt dies von seiner Rechtfertigungslehre wie von seinen Anschauungen über Versöhnung und Erlösung. Es gilt aber auch von dem Gedankenkreis, der uns in „De Servo Arbitrio“ vorliegt, und den man durch die Begriffe Monergismus, Determinismus und Prädestination umschreiben kann. Und zwar handelt es sich beim Monergismus um die These, daß Gott allein es ist, der unser zeitliches und ewiges Seelenheil schafft; der religiöse Determinismus sodann läßt das gesamte Geschehen von Gott bestimmt sein, so daß dem Menschen ein freier Wille überhaupt abzusprechen ist. Die Prädestinationslehre endlich krönt gewissermaßen diese Anschauungen mit dem Satz, daß Gott nach ewiger Voraussicht und Entschließung handle und die einen zum Heile führe, die anderen nicht, bzw. sie verdamme. — Es soll nun im folgenden zunächst der Standpunkt dargelegt werden, den Luther in „De Servo Arbitrio“ zu diesem Problembündel einnimmt, wobei ich den lateinischen Text in eigener Übersetzung biete, und es wird sodann versucht werden, zu zeigen, wie heute auf Grund einer an Schrift und Luther erwachsenen Position über unsere Fragen zu urteilen ist.

I.

Luther hat es in seiner gegen Erasmus gerichteten Schrift mit einem Gegner zu tun, der den freien Willen (liberum arbitrium) als die „Kraft des menschlichen Willens“ definiert hatte, „durch welche sich der Mensch an das anpassen kann, was zum ewigen Heile führt, oder auch eben davon abwenden kann“ [1]. Nach einer anderen Stelle [2] schränkt Erasmus dies noch dahin ein, daß ihm zwar „hart, aber doch hinreichend annehmbar“ die Meinung derer erscheine, „welche leugnen, daß ein Mensch das Gute ohne besondere (peculiaris) Gnade wollen könne, leugnen, daß er anfangen könne, leugnen, daß er fortschreiten könne, vollenden könne usw.“. Dies billige Erasmus, weil es dem Menschen noch „Eifer und Streben belasse“. Ob Luther recht hat, daß sich Erasmus hier und anderwärts in Selbstwidersprüchen bewege, soll hier nicht untersucht werden. Für uns ist nur wichtig zu betonen, daß Luther entgegen den synergistischen Neigungen des Erasmus konsequenter Monergist ist. Gott ist der alleinige Urheber unseres Heiles [3], und dies nicht nur in dem Sinne, daß er uns die Gnadenhand reicht, oder daß er uns bei ihrer Ergreifung hilft — beides würde Erasmus nicht leugnen —, sondern daß wir auch nicht das Geringste dazu tun können [4]; wir können uns für das Reich Gottes mit eigenen Kräften weder irgendwie vorbereiten noch können wir etwas tun, um in ihm zu verharren [5]. Dies

---

1) Weim. Ausgabe Bd. XVIII, S. 661, 30 ff.

2) S. 667, 15 ff.

3) S. 769, 32 ff.: „Hier (Röm. 3, 24) antwortet Paulus, daß es überhaupt kein Verdienst gebe, sondern daß alle, die gerechtfertigt werden, umsonst gerechtfertigt werden, und daß dies keinem angerechnet wird außer der Gnade Gottes. Ist aber die Gerechtigkeit geschenkt, so ist zugleich geschenkt das Reich und das ewige Leben. Wo bleibt jetzt das Streben? Wo der Eifer? Wo die Werke? Wo die Verdienste des freien Willens?“

4) S. 771, 22 ff. „Und wir suchen in diesem Licht (des Paulus) noch immer die Finsternis, und wo wir nicht Großes und alles uns zuweisen können, versuchen wir Winziges und Mäßiges uns zuzuweisen. ... Als ob der, der das Größere und alles uns abspricht, nicht viel mehr auch in Abrede stellt, daß das Winzige und Mäßige uns zur Rechtfertigung ausreiche.“

5) S. 754, 8 ff.: „Bevor der Mensch zur neuen Kreatur des Reiches des

aber liegt daran, daß „das ganze Menschengeschlecht ohne den Geist nichts ist denn ein Reich des Teufels“ [1]). Nur eins hat der Mensch hierbei vor Tieren und Bäumen voraus: „Er ist imstande, vom Geist ergriffen und von der Gnade Gottes erfüllt zu werden, da er ja zum ewigen Leben oder Tod geschaffen ist [2]).“ Aber abgesehen von dieser „dispositiven Eigenschaft und passiven Fähigkeit“ [2]) hat er nichts, was mit Gottes rettendem Handeln zusammen wirken könnte, weder einen wenn auch noch so geringen guten Willen noch einen gegenüber Gut und Böse neutralen Willen, der zum Guten streben könnte [3]).

Mit dem allen ist nun zum guten Teil auch Luthers Determinismus bereits gegeben. Zählte Erasmus es zu dem Unversehrten, Höheren in der Menschennatur, daß sie trotz der Sünde einen freien Willen, der nach dem Guten streben könne, habe, so fiel für Luther mit seiner Erkenntnis, daß im natürlichen Menschen nichts Gutes oder nichts, was zum Guten streben könne, wohne, auch die These von jenem freien, neutralen Willen dahin. Es sind mancherlei Gründe, die er des weiteren gegen sie geltend macht. Schon dies spricht gegen sie, daß ihre Vertreter keine klare und einheitliche Beschreibung des freien Willens zu geben vermögen [4]). Luther höhnt: Dieses Mittelding, „das von sich aus weder böse, noch gut, weder Christi, noch des Satans, weder wahr noch falsch, weder lebendig noch tot“ sein solle, wäre vielleicht auch „weder etwas noch nichts, und möchte doch das Vornehmste und Höchste im ganzen Menschengeschlechte genannt werden“ [5]). Auch dürfe man das, was Erasmus als freien Willen definiere, nicht einen freien Willen, sondern höchstens einen veränderlichen und unbeständigen Willen nennen [6]).

Geistes erneuert wird, tut er nichts, strebt er nichts, wodurch er zu dieser Erneuerung und Reich bereitet werde; darauf neugeschaffen, tut er nichts, strebt er nichts, wodurch er in diesem Reich beharre.“

1) S. 659, 6 f. 2) S. 636, 17 ff.

3) Vgl. z. B. nach S. 775, 23 f.: „Aus diesem Beispiel (Röm. 10, 20. Jes. 65, 1) erhellt zur Genüge, daß die Gnade so sehr umsonst kommt, daß weder ein Gedanke an sie noch ein Streben oder Eifer vorhergeht.“

4) S. 644, 18 ff. 5) S. 779, 24 ff.

6) S. 662, 14 f. (vertibile oder mutabile arbitrium).

Sodann ist der freie Wille, psychologisch angesehen, ein Unding; denn das Böse kann nur ein böser, das Gute nur ein guter Wille ergreifen[1]); wäre aber die Kraft, sich dem Heil anzupassen, ein reines Wollen, dann müßte man sagen, daß auch das Heil ein Nichts sei[2]), und „auch Eifer und Streben können kein reines Wollen sein, da der Eifer irgendwohin sich strecken und streben muß und sich nicht auf das Nichts richten oder ruhen kann" [3]). Auch weist Luther auf die Schwierigkeiten hin, die das Verhältnis zwischen dem freien Willen und dem Charakter in sich schließt; denn „mag ihn auch ein böser Mensch mißbrauchen, so wird doch gelehrt, daß die Kraft selbst nicht ausgelöscht werde, da sie vielmehr zum Guten strebt und streben kann" [4]). Doch liegen für Luther die eigentlichen Schwierigkeiten hier nicht auf psychologischem, sondern auf soteriologischem Gebiete, wie ja überhaupt die psychologischen Bedenken gegen den freien Willen bei ihm längst nicht den Hauptton tragen.

Auch die Geschichte spricht nach Luther gegen die Annahme eines freien Willens. Denn wie wäre es sonst erklärlich, daß die Menschen, sich selbst überlassen, stets das Böse wählten? In Wirklichkeit ist es auch nicht dem Heiligsten und Gerechtesten von ihnen je „in den Sinn gekommen, daß dies der Weg zur Gerechtigkeit und zum Heile sei, nämlich zu glauben an den, der zugleich Gott und Mensch ist, für die Sünden der Menschen starb, auferweckt und zur Rechten des Vaters gesetzt ist" [5]). Oder „war ihnen nicht, je hervorragender sie begabt waren, die Auferstehung und das ewige Leben um so lächerlicher?" [6]). Wie aber „mochten jene nach Ehrbarem streben, die nicht einmal wußten, was ehrbar sei?" [7]). Alle ihre glänzendsten Taten, wie die Heldenhaftigkeit eines Scävola oder M. Regulus, sind aus Ruhmsucht geflossen. „Indem sie mit gottlosestem Raub Gott die Ehre raubten und sie sich selber zuteilten, sind sie niemals unehrenhafter und schimpflicher gewesen, als wenn sie in ihren höchsten Tugenden

1) S. 667, 34 f. „Oder meinst du, daß es nicht etwas Gutes sei, das Sich-anpassen an das, was zum ewigen Heil gehört?"

2) S. 669, 29 ff. 3) Ebenda. 4) S. 780, 1 ff.

5) S. 758, 38 ff. 6) S. 663, 28 f. 7) S. 742, 30 f.

erglänzten[1])." Dies alles aber liegt an der ausnahmslos herrschenden Erbsünde. Wo aber ein Mensch, noch ehe er getauft ist und bevor er das Wort vom auferweckten Christus hört, bereits Gutes tut, da ist dies nur ein Beweis dafür, daß er bereits nicht mehr ohne heiligen Geist ist, wie dies z. B. bei Cornelius, aber auch beim Täufer und seinen Eltern, bei der Mutter Christi und Simeon anzunehmen ist[2]).

Die Bibel sodann ist nach Luther auch eine Zeugin gegen den freien Willen. Es sind vor allem Paulus und Johannes, aber auch manches Jesus- und Prophetenwort, auf das Luther sich hierbei besonders stützt. Wo aber die Bibel in Stellen der Ermahnung, der Buße, des Lohnes usw. einen freien Willen anzunehmen scheint, da liegt dem „Du sollst" usw. kein „Du kannst von dir aus" zugrunde[3]), sondern die Worte sind das von Gott nun einmal gewählte Mittel[4]), durch das er auf die Herzen wirkt, die Formen, nach denen wir uns formen sollen[5]).

Vor allem erscheinen Luther durch die These vom freien Willen, ähnlich wie durch den Synergismus, die religiösen Wahrheiten verletzt. Meint nämlich ein Mensch, einen freien Willen zu haben und somit selbst etwas zu seinem Heil beitragen zu können, so wird er sich nicht von Grund aus demütigen, sondern immer noch auf sich selbst vertrauen[6]). Umgekehrt wird dann aber auch Christi

1) S. 743, 6 ff.

2) S. 739, 5 ff. — Hierher gehört auch, was Luther S. 644, 4 ff. ausführt, daß nämlich die heiligen Männer, auch wenn sie beim Disputieren für den freien Willen eintraten, ihn doch, so oft sie vor Gott traten, vollständig vergaßen, an sich verzweifelten und nur die lautere Gnade anriefen.

3) „Nicht darf jene Folgerung zugelassen werden: Wenn du willst, wirst du auch können, sondern so soll's verstanden werden, daß durch dieses und ähnliche Worte der Mensch an seine Ohnmacht erinnert wird."

4) S. 677: „So hat es Gott gefallen, daß er nicht ohne das Wort, sondern durch das Wort den Geist zuteilt, damit er uns zu seinen Mitarbeitern hat, indem wir äußerlich ertönen lassen, was innerlich er allein einhaucht, wo er immer nur will; er könnte es freilich ohne das Wort tun, aber er will es nicht."

5) S. 733, 18 ff.: „Die Ermahnungen des Paulus: Wenn jemand sich reinigt. und ähnliche, sind Formen, nach denen wir uns formen sollen, nicht aber Zeugen für unser Wirken und Eifer."

6) S. 632, 33 ff.: „So lange jemand überzeugt ist, daß er auch nur ein ganz

Gnade verdunkelt[1]). Er erlöst nicht mehr den ganzen Menschen, sondern nur den niederen, sinnlichen Teil an ihm, während der höhere Teil, der vernünftige freie Wille keinen Erlöser braucht[2]). Ja, der freie Wille „triumphiert dann über Christus, da er für den besseren Teil, nämlich für sich selbst sorgt, Christus aber nur für den geringeren". Und auch über das Satansreich ist der Mensch dann erhaben, da „dieses ja nur über den geringeren Teil des Menschen herrscht, von seinem besseren aber beherrscht wird"[3]). Schließlich darf Gott auch keinen verdammen, denn jeder hat den freien Willen, und wenn er ihn auch mißbraucht, so bleibt er doch selbst erhalten als die Kraft, die nach dem Guten strebt und streben kann. Sie aber darf um der Gerechtigkeit willen nicht verdammt werden, sondern würde höchstens im Gericht von dem zu verdammenden niederen Teil im Menschen „abzusondern sein"[4]). Dann aber will Luther „zuversichtlich sündigen", weiß er doch, daß der „fortwährend gesund, gerecht und heilig bleibende Wille" nicht verdammt werden kann, und daß dereinst die große Freude seiner Befreiung vom „scheußlichen Fleisch" doch eintritt[5]). — In Wirklichkeit liegt es nach Luther aber so, „daß es zwei Reiche in der Welt gibt, die sich gegenseitig aufs heftigste bekämpfen"[6]); „in dem einen herrscht der Satan"[6]), „der alle die nach seinem Willen gefangenhält, die nicht durch den Geist Christi ihm ent-

klein wenig für sein Heil tun könne, bleibt er im Selbstvertrauen und verzweifelt nicht von Grund aus an sich."

1) S. 777, 33 ff.: „An dieser Stelle möchte ich zugleich die Beschützer des freien Willens ermahnt haben, daß sie wissen, sie sind Verleugner Christi, wenn sie den freien Willen behaupten. Denn wenn ich durch mein Streben die Gnade Gottes erlange, was bedarf es dann der Gnade Christi, damit ich die Gnade erlange?"

2) S. 744, 6 ff.: „Wenn das Beste im Menschen nicht gottlos noch verloren oder verdammt ist, sondern nur das Fleisch, d. h. die gröberen und niedrigeren Neigungen, zu was für einen Erlöser, frage ich, machen wir dann Christum? Oder wollen wir den Preis seines Blutes so gering schätzen, daß er allein das Wertloseste im Menschen erlöst hat?"

3) S. 744, 15 ff. 4) S. 779, 39 ff.

5) S. 780, 38 ff.: (tum) „cum fiducia" peccabo, „securus" ... (man beachte, daß er nicht fortiter sagt).

6) S. 782, 30 ff.

rissen sind" [1]. „Im andern (Reich) herrscht Christus; es widersteht fleißig und kämpft mit dem Satansreich, und wir werden in dasselbe nicht durch unsere Kraft, sondern durch die Gnade Gottes versetzt [1]." „Kenntnis und Bekenntnis dieser beiden sich gegenseitig so kräftig und ungestüm bekämpfenden Reiche würde für sich allein schon genug sein, um das Dogma von freien Willen zu widerlegen, weil wir gezwungen werden, im Reich des Satans zu leben, wenn wir nicht durch göttliche Kraft herausgerissen werden [1]."

Schließlich hat Luther noch ein religiöses Argument gegen den freien Willen geltend zu machen, das er mit besonderem Nachdruck betont und das er bei der Zusammenfassung am Schlusse des Buches an erster Stelle aufführt: es ist die Wahrheit von Gottes Allmacht und Präszienz [2]. „Sie liegen schnurstracks mit unserem freien Willen im Streite [3]." Dabei will Luther unter der Allmacht Gottes nicht jene Macht verstanden wissen, „durch welche er vieles nicht tut, was er kann, sondern jene tätige, durch die er machtvoll alles in allem tut" [4]. Bei der These vom freien Willen kommt man aber zu des Aristoteles Vorstellung von Gott als von einem Gott, der da schläft [5], ja mit Homer muß man sagen, Gott sei wohl, während er die Entscheidung über ihr Heil den Menschen überlasse, zum Gastmahl der Äthiopier abgereist [6]. In Wirklichkeit muß selbst die natürliche Vernunft, auch wenn es keine Bibel gäbe, zugeben, daß „Gott erstens allmächtig sei — und zwar nicht nur der Macht nach, sondern auch der Wirkung nach, sonst wäre er ein lächerlicher Gott — und sodann, daß er alles selbst kennt und vorherweiß, weder irren noch sich täuschen kann" [7]. — Mit all diesen Gegengründen ist Luthers Determinismus nun aber auch bereits positiv dargestellt. Doch gibt Luther noch einige Erläuterungen zu ihm.

---

1) S. 782, 30 ff.

2) S. 786, 3 ff. — Über die Präszienz sagt Luther gelegentlich der Frage, ob Judas wegen des göttlichen Vorherwissens seines Verrats notwendig zum Verräter werden mußte: „Hier handelt es sich um den Angelpunkt der Sache und um das Hauptstück der Frage", S. 721, 25.

3) S. 718, 25 f. 4) S. 718, 28 ff. 5) S. 706, 22.

6) S. 706, 20 f. 7) S. 719, 24 ff.

Man könnte meinen, daß er nur für das sittlich-religiöse Gebiet gelten solle; aber das Luther so wichtige Argument von Gottes Allmacht und Präszienz macht ohne weiteres klar, daß Luther, wie überhaupt alles Geschehen, so auch den Menschen in allem und jedem als von Gott gelenkt denkt. Jedoch gibt es hier nun Unterschiede. Der Mensch ist nämlich „an zwei Reiche zugeteilt“ [1]). Das eine Reich sind die niederen Dinge, die Dinge, die unter dem Menschen sind; es ist das sogenannte „Sein der Natur“ [2]), wozu z. B. Essen, Trinken, Zeugen, Regieren gehört. Hier „bewegt sich der Mensch nach eigenem Willen und Rat, ohne Gottes Vorschriften und Befehle“ [1]). „Hier regiert er und ist er der Herr, als einer, der in der Hand seines eigenen Rates gelassen ist. Nicht daß Gott ihn so verlasse, daß er nicht in allem mitwirke. Aber den Gebrauch der Dinge hat er ihm für sein Gutdünken frei gelassen und hat ihn durch keine Gesetze oder Vorschriften gehindert [3]).“ Will man, sagt Luther, das Wort vom freien Willen nicht lieber überhaupt preisgeben, was das „sicherste und frömmste wäre“ [4]), dann darf man es nur auf diese niederen Dinge beziehen und mit ihm zum Ausdruck bringen, daß der Mensch „in seinen Fähigkeiten und in seinem Besitz das Recht habe, sie nach freiem Willen zu gebrauchen, zu tun und zu lassen, obgleich auch dies durch den freien Willen Gottes allein gelenkt wird, wohin es ihm gefällt“ [4]). „In dem anderen Reiche aber wird man nicht in der Hand seines eigenen Rates gelassen, sondern nach dem Willen und Rat Gottes geführt und gelenkt, so daß, wie man in seinem eigenen Reich durch seinen Willen ohne die Vorschriften eines anderen geführt wird, man im Reiche Gottes durch die Vorschriften eines anderen ohne seinen eigenen Willen geführt wird [5]).“ Demnach stellt Luther das Lebensgebiet, auf dem Gottes Befehle gelten (religiös-sittliches Gebiet) und das Gebiet, auf dem sie nicht gelten (indifferentes Gebiet), einander gegenüber. Auf ersterem haben wir keinen freien Willen, sondern werden durch Gottes Willen gelenkt; auf letzterem besitzen wir einen freien

1) S. 672, 8 ff. 2) S. 752, 6 ff. 3) S. 672, 8 ff.
4) S. 638, 4 ff. 5) S. 672, 16 ff.

Willen, ein freies Verfügungsrecht, aber auch hier wirkt Gott in allem mit. — Jedoch ist Luthers Meinung damit noch nicht völlig aufgehellt. Zwar, daß er gelegentlich nicht wie oben dem Reich der niederen Dinge als anderes Reich das Reich Gottes gegenüberstellt, sondern die „Dinge, welche Heil oder Verdammnis betreffen“ [1]) und von ihnen sagt, daß hier der Mensch „gefangen, unterworfen, verknechtet sei entweder dem Willen Gottes oder dem Willen des Satans“ [1]), trägt für unseren Zusammenhang nichts besonderes Neues aus, sondern es rechtfertigt nur, daß wir als das andere Reich das sittlich-religiöse Lebensgebiet bezeichneten. Es ist eben das Gebiet, auf welchem die göttlichen Gebote gelten und die religiös-sittlichen Kräfte über die Menschenseelen herrschen, sei es die mit dem positiven Vorzeichen des göttlichen Geistes oder die mit dem negativen des Teufels [2]). Wohl aber kann uns noch tiefer in Luthers Ansichten eine Stelle einführen, die zunächst große Schwierigkeiten bereitet. Er nennt, wie wir sahen, die niederen Dinge, bei denen „der freie Wille von Natur etwas tut, wie essen, trinken, zeugen, regieren“ das „Sein der Natur“ und stellt dieses dem „Sein der Gnade“ gegenüber. Letzterer Ausdruck ist zwar noch nicht auffällig; er entspricht dem bereits mehrfach erwähnten vom „Reich Gottes“ und erklärt sich daraus, daß sich in Luthers Vorstellung das Gebiet, auf dem Gottes Gebote gelten, leicht zu dem, auf dem sein Geist positiv regiert, verengt. Aber was soll es heißen, daß Luther nun in bezug auf das Gebiet des Essens, Trinkens usw. fortfährt: „Wir sagen nämlich, daß der Mensch außerhalb der Gnade Gottes nichtsdestoweniger unter der allgemeinen Allmacht Gottes steht, der alles in notwendigem und unfehlbarem Laufe tut, bewegt, fortreißt; aber, so sagen wir, dies, was der also fortgerissene Mensch tut, sei nichts, d. h. gelte nichts vor Gott, werde nur als Sünde geachtet [3]).“ Redet Luther denn hier noch vom indifferenten Gebiete? Spricht er nicht vielmehr vom Satansreich? Wie aber

1) S. 638, 9 ff.

2) Zu Gottes Herrschaft im Reiche des Teufels s. die unten S. 222 ff. gegebene zweite Erklärung zu Luthers Determinismus.

3) S. 752, 12 ff.

kommt er dazu? Man könnte sagen: Wie sich ihm das religiös-sittliche Gebiet gelegentlich und auch hier zum Reiche Gottes bzw. der Gnade verengt, so das indifferente Gebiet („Sein der Natur") zum Satansreich. Jedoch: mit welchem Recht? Ersteres ist begreiflich und berechtigt, da ja das Reich Gottes allemal zum religiös-sittlichen Gebiet gehört; aber wie ist das Verhältnis zwischen dem indifferenten Gebiet und dem Satansreich? Hier kann meines Erachtens nur die Berücksichtigung dessen, was Luther noch an einer anderen Stelle, nämlich S. 768, 10ff., ausführt, weiterhelfen: Es gebe nach Paulus „bei Gott kein Mittelding zwischen Gerechtigkeit und Sünde, was gleichsam keins von beidem sei, gleichsam weder Gerechtigkeit noch Sünde". „Bei den Menschen liegt die Sache allerdings so, daß es Mittleres und Neutrales gibt, bei welchem sich die Menschen gegenseitig weder etwas schuldig sind noch etwas zu leisten haben. Gegen Gott sündigt ein Gottloser, auch wenn er ißt oder trinkt oder sonst irgend etwas tut, weil er die Schöpfung Gottes in ständiger Gottlosigkeit und Undankbarkeit mißbraucht und Gott nicht in jedem Augenblick von Herzen den Ruhm gibt." Es ist wohl selbstverständlich, daß was Luther hier vom Gottlosen sagt, umgekehrt auch vom Frommen gilt: Was er auch tut — solange er fromm ist, handelt er stets gottwohlgefällig, auch beim Essen und Trinken. Indifferent sind diese Dinge nicht in dem Sinne, als ob ein Mensch, der sie tut, nicht zugleich immer Gott gegenüber Gutes oder Böses tut. In welchem Sinne sind sie dann aber indifferent? Und wie verhält sich das indifferente Gebiet zum satanischen bzw. zum sittlich-religiösen überhaupt? Ich vermute, wenn Luther hier sagt, es gebe Gott gegenüber nichts Indifferentes, wohl aber gegenüber den Menschen, daß dies keine glückliche Korrektur seiner sonstigen Meinung ist, wonach es ein Gebiet gibt, auf dem Gott dem Menschen nichts geboten hat und der Mensch nicht unter positiv oder negativ sittlich-religiösem Geiste steht. Vielmehr scheint mir, was Luther vorgeschwebt hat, am besten etwa so formuliert werden zu sollen: Essen, Trinken usw. sind an sich Dinge, die unter dem Menschen stehen; hierin, d. h. darin, daß er ißt, trinkt, regiert ihn Gott nicht durch Gebote bzw. durch seinen oder den

teuflischen Geist, sondern nur auf Grund seiner allgemeinen Allmacht; im übrigen hat er hier den freien Willen. Aber wie er ißt, trinkt, d. h. ob zu Gottes Ehre oder nicht, dies gehört dem religiös-sittlichen Gebiete an, und wer außerhalb der Gnade ist, der ist in dieser Beziehung dann stets unter der Herrschaft des Satans. — Ist hiermit die Erläuterung, die Luther seinem Determinismus gibt, richtig wiedergegeben, so bedeutet sie keine eigentliche Einschränkung desselben. Vielmehr hat die Determiniertheit durch Gottes Allmacht auch am Indifferenten keine Grenze, und die Determiniertheit durch den Gottes- oder Satansgeist ist zwar durch das Indifferente begrenzt, aber sie reicht doch auch in dieses hinein, da dasselbe nach einer Seite hin auch immer zugleich in das sittlich-religiöse Gebiet fällt.

Ganz ähnlich liegt es mit der Bestimmtheit durch Gott auf einem anderen Gebiete, das schon öfters erwähnt werden mußte, auf dem Satansgebiet. Zu ihm gehören nach Luther alle Menschen, welche den Geist Gottes nicht aus ihm befreit hat; denn ihr Wille vermag lediglich, ja muß ständig Böses tun. Etwas anderes läßt der Satan nicht zu. Wo aber bleibt da Gottes Allmacht? Erasmus hatte es als Luthers Meinung hingestellt, daß Gott sowohl das Gute wie das Böse in uns wirke[1]). Aber letzteres lehnt Luther ab. Gott kann keine Sünde tun[2]), er kann nicht böse handeln[3]). Vielmehr ist es der böse Mensch selber, der das Böse tut. Gottes Allmacht besteht nur darin, daß er den Satan und die Gottlosen nicht müßig sein läßt, sondern er treibt und reißt sie fortwährend und unwiderstehlich zum Handeln fort. „Hier siehst du: Wenn Gott in den Schlechten oder durch die Schlechten wirkt, geschieht zwar Böses, aber Gott kann nicht böse handeln, mag er auch Böses durch Böse tun, weil er selbst als Guter nicht böse handeln kann; aber er gebraucht die Bösen als Werkzeuge, welche dem Reißen und Bewegen seiner Macht nicht entgehen können[4])." Es ist „wie wenn ein Reiter ein drei- oder zweifüßiges Pferd in Bewegung setzt, so setzt er es so in Bewegung,

1) S. 667, 21 ff. 2) S. 708, 31. 3) S. 709, 29 f.
4) S. 709, 28 ff.

wie das Pferd ist, nämlich das Pferd schreitet schlecht daher" [1]). Oder es ist auch „wie wenn ein Zimmermann mit einem schartigen und stumpfen Beil schlecht zerhaue" [2]). Fragt man aber, warum Gott nicht davon Abstand nehme, den Bösen zum Bösen zu bewegen und ihn dadurch noch ärger zu machen, so ist zu antworten: „Dies heißt wünschen, daß Gott wegen der Gottlosen aufhöre, Gott zu sein, wenn du wünschest, daß seine Kraft und sein Wirken aufhöre, nämlich daß er aufhöre, gut zu sein, damit jene nicht schlechter werden [3])." „Warum er aber nicht zugleich die bösen Willen, welche er bewegt, ändert, das gehört zu den Geheimnissen der Majestät [4])." — Man sieht: auch hier, auf dem Satansgebiete, liegt ein Determiniertsein durch Gott vor. Zwar wirkt Gott nicht das Böse, aber er bewegt den Bösen zum Bösen; mit anderen Worten: es ist auch hier eine Determiniertheit durch Gottes „allgemeine Allmacht" [5]), während eine Bestimmtheit durch seinen Geist nur negativ vorliegt, indem dieser nämlich die Bösen im Bösen läßt. — Vergleicht man übrigens diese beiden Erläuterungen zu Luthers Determinismus, so ist festzustellen, daß die Determiniertheit durch Gottes Allmacht nirgends eine Grenze findet, weder am Indifferenten noch am Satansreich; wohl aber ist durch beides die Bestimmtheit durch Gottes Geist in gewisser Hinsicht begrenzt.

Doch haben wir noch eine dritte Erläuterung zu erwähnen. Die Determiniertheit des Willens ist nämlich nach Luther kein Zwang, sondern „eine Notwendigkeit der Unveränderlichkeit" [6]) und zwar versteht Luther darunter dies, „daß der Wille sich nicht ändern und wo andershin wenden kann, sondern vielmehr nur noch mehr zum Wollen angereizt wird, wenn ihm widerstanden wird" [7]). An anderer Stelle heißt es auch, daß diese Notwendigkeit der Unveränderlichkeit nicht „eine Notwendigkeit, die gewaltsam zum Werke treibt" [8]), sei, sondern „eine, die zu ihrer Zeit unfehlbar eintritt" [8]). Ein Zwang aber liegt nicht vor, denn „ein Wille, der gezwungen würde, wäre kein Wille; Zwang nämlich ist vielmehr

1) S. 709, 24 ff. 2) S. 709, 33. 3) S. 712, 22 ff.
4) S. 712, 24 f. 5) 752, 13 (s. o. S. 220).
6) S. 634, 22. 7) S. 634, 30 ff. 8) S. 720, 35 f.

sozusagen Nichtwille" [1]). Vielmehr tun wir das Gute oder Böse „willig und gern, nach der Natur des Willens" [2]). Dabei ist gewiß der menschliche Wille „wie ein Zugtier in die Mitte gestellt": „Sitzt Gott auf, will und geht er, wohin Gott will.... Sitzt der Satan auf, will und geht er, wohin der Satan will" [3]). Und „der freie Wille ist nichts als ein gefangenes Zugtier des Satans und kann nicht befreit werden, wenn nicht vorher durch Gottes Finger der Teufel fortgetrieben wird" [4]). Aber da es sich eben um den Willen handelt, will der von Gott bzw. dem Teufel gerittene, d. h. bestimmte, innerlich erfüllte und gelenkte Wille selber das Gute bzw. das Böse, d. h. er tut es willig und mit Lust. Dabei gehört es dann noch zur besonderen List des Satans, daß er seinen Gefesselten blendet und ihm seine kosmische Gebundenheit verbirgt, „also daß er glaubt, er sei frei, glücklich, los, mächtig, gesund, lebendig" [5]). Sonst würde sich Gott nämlich des Jammergeschreis der Gebundenen sofort erbarmen [6]). — Es ist nun auch diese dritte und letzte Erläuterung zu Luthers Determinismus für dessen Verständnis bedeutsam genug. Alles Gegenoperieren von der psychologischen Tatsache aus, daß ich mich in meinem Willensleben frei fühle — soweit dies überhaupt der Fall ist —, muß sich nämlich klar darüber sein, daß solches Gefühl dem Determinismus nicht zu widersprechen braucht. Denn auf dem Gebiet des Willens braucht ein „Ich will", ja, ein „ich will gern" ein „ich muß", nämlich „ich muß wollen" nicht auszuschließen. Der Wille kann notwendig so und so gerichtet sein; daß er diese Richtung will, mit Lust will, ist nichts weiter als eine Selbstäußerung seiner psychischen Tatsächlichkeit [7]).

---

1) S. 635, 13 f. 2) S. 635, 13. 3) S. 635, 17 ff.
4) S. 750, 13 ff. 5) S. 679, 20 f.

6) Es ist dies wohl aber, wenigstens hinsichtlich des Nichtgläubigen, inkonsequent von Luther gedacht, da ja auch der Böse mit Lust seinem Herrn folgt.

7) Es geht darum aber auch nicht an, bei Luther eine mechanische, äußerliche Vorstellung von der Entwicklung des religiös-sittlichen Lebens zu finden (s. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination, Göttingen, 1875, S. 10 u. Anm. 2). Denn einmal denkt Luther sich die Sache nicht so, daß die menschliche Seele wie ein Gefäß unmittelbar hintereinander durch zwei heterogene Stoffe, Gott und den Teufel, völlig

Jedoch ist hiermit der Lehrkreis von Luthers „De Servo arbitrio“ noch nicht geschlossen, auch innerlich nicht. Luther, der sich gerade in dieser Schrift als einen bewundernswert energischen und scharfen Denker zeigt, hat wohl gewußt, daß mit dem allen dem Verhältnis Gottes zum Bösen und vor allem auch zum Heil der Menschen noch nicht das letzte mögliche Wort geredet ist. Denn es bleiben noch die Fragen zu beantworten: Woher kommt denn nun die Verderbtheit des Menschen, wenn Gott selbst nichts Böses tut? Und wenn der natürliche Mensch sündigen muß und erst der Geist Gottes ihn gut machen kann, dann liegt wohl nicht bloß das Verdienst an seinem Heil, sondern auch die Schuld an seinem Verderben gar nicht an ihm, sondern an Gottes Auswahl, und wie verträgt diese sich mit dem Evangelium von seiner Liebe? Mit anderen Worten: Es taucht hinter Monergismus und Determinismus nun noch die Prädestinationslehre auf, und erst durch sie wird der Ring geschlossen.

Bezüglich der Frage, woher die Verderbtheit der menschlichen Natur kommt, greift Luther auf Adam zurück. Fest steht ihm, wie wir schon oben [1]) sahen, daß Gott nichts Böses tut: seine Schöpfung, auch die Adams, war gut. Aber „der Mensch ist böse geworden, nachdem er von Gott verlassen und sich überlassen wurde“ [2]). Die „Natur ist durch die Sünde, nachdem der Geist entzogen ist, verderbt“ [3]). Im einzelnen denkt sich Luther Adams Zustand vor, bei und nach dem Fall folgendermaßen [4]): Er besaß

---

könnte ausgefüllt werden, denn nach Luther ist zwar im Gottlosen nur Böses, aber im Frommen ist Gutes und Böses, welch ersteres immer mehr einfließt. Sodann aber und vor allem würde man Luthers Auffassung „mechanisch, äußerlich“ doch nur dann nennen können, wenn das Moment des Willens mit seinem Lust- und Unlustgefühle, mit seinem Streben und Widerstreben als psychische Tatsache ausgeschaltet wäre. Das aber ist eben nicht der Fall, sondern verneint ist nur die These, daß der Wille dabei als ein liberum arbitrium fungiere. Letzteres rechtfertigt aber meines Erachtens Kattenbuschs einstige Charakterisierung nicht. Siehe im übrigen zu seiner jetzigen, das Willensmoment voll würdigenden Stellung seine Abhandlung „Deus absconditus bei Luther“, in der Festgabe für D. J. Kaftan (auch separat), Tübingen 1920, Mohr, S. 196 u. a.; vgl. auch unten S. 234, Anm. 4.

1) S. 222. 2) S. 708, 22 f. 3) S. 708, 31 f. 4) S. 675, 20 ff.

vor dem Fall die „Erstlinge" des Geistes; daher herrschte der Satan noch nicht über ihn, wohl aber konnte er ihn versuchen. Der Mensch aber war durch diesen Beistand des Geistes „nicht ohnmächtig". Jedoch hatte der Mensch nicht den „vermehrteren Geist"; ihm fehlte besonders der Gehorsam, d. i. das Vermögen, „mit neuem Willen das von neuem vorgesetzte Gute zu wollen". „Zum vermehrteren Geist konnte er nicht kommen, dessen Erstlinge er hatte, sondern er fiel ab von den Erstlingen des Geistes", und nun, so denkt sich dies wohl Luther, wurden ihm auch diese Erstlinge genommen. Mit anderen Worten: Obgleich Adam etwas Geist hatte und vom Teufel nicht beherrscht wurde, sondern nur versucht werden konnte, mußte er sündigen, da zum Gehorsam sein Geistbesitz nicht groß genug war; dann aber wurde er völlig des Geistes beraubt, von Gott ganz verlassen und sich selbst überlassen und ein Teufelsknecht [1]).

Dies ist aber nicht etwas, was nur Adam anginge, sondern nunmehr ist die menschliche Natur verderbt, und aus ihr „bildet und vervielfältigt" nun Gott, „wie wenn ein Handwerker aus verderbtem Holz Bilder macht. So wie die Natur ist, so werden die Menschen, indem Gott sie schafft und bildet aus solcher Natur" [2]). Dies geschieht aber durch die Geburt. „Wir würden auch nicht sündigen oder verdammt werden durch jene einzige Sünde Adams, wenn sie nicht unsere Sünde wäre. Wer würde nämlich auf Grund einer fremden Sünde verurteilt werden, besonders vor Gott? Unser aber wird sie nicht durch Nachahmen oder Tun, da dies nicht könnte jene einzige Sünde Adams sein, als welche nicht er, sondern wir getan; sie wird aber unser durch Geburt" [3]). Und nun ist, was vom Fleisch geboren ist, Fleisch, nun sind die Menschen Kraft der Erbsünde durch und durch böse, Gebundene des Satans und können sich auch gar nicht auf das Heil vorbe-

---

1) Siehe auch Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, 1909, S. 91 f. — Wenn Luther öfters von der „verlorenen Freiheit" des Menschen redet (z. B. S. 670, 33 f. 36), so ist dies insoweit für seinen Standpunkt ein tatsächlich zutreffender Ausdruck, als der prälapsarische Adam noch kein Sündenknecht war.

2) S. 708, 32 ff. 3) S. 773, 12 ff.

reiten — es sei denn, daß Gott einem Menschen seinen Geist gibt und ihn dadurch errettet.

In dem allen aber wirkt sich der Gott aus, der „nichts zufällig vorherweiß", sondern „alles mit unveränderlichem und ewigem und unfehlbarem Willen sowohl vorhersieht als auch vorhersetzt und tut" [1]). Fragt man aber, „warum Gott erlaubte, daß Adam fiel" [2]), „da er ihn doch hätte erhalten können" [2]), und „warum er uns alle mit derselben Sünde behaftet schafft" [2]), „da er uns doch anderswoher oder erst nach Reinigung des Samens hätte schaffen können" [2]) und fragt man vor allem, warum „Gott solche verdammt, die es nicht verdient haben", „da sie als solche von Gott selbst geschaffen wurden aus dem durch des einen Adams Sünde verderbten Samen", während „er andere, die dessen ganz unwürdig sind, rechtfertigt und rettet" [3]), so ist für dies alles auf Gottes freien Willen zu verweisen. Hier ist nämlich die Behauptung eines solchen am Platz, hier allein. „Es folgt nun, daß der freie Wille sei ganz und gar ein göttlicher Name und niemandem zustehen kann als allein der göttlichen Majestät. Denn sie tut und kann alles, was sie will im Himmel und auf Erden [4])." Und bei Gottes geheimnisvollem Willen darf man nicht nach Ursache und Grund forschen. „Er ist Gott, für dessen Willen es keine Ursache noch Grund gibt, die ihm gleichsam als Regel und Maßstab vorgeschrieben werden möchten, da nichts ihm gleich oder höher ist, sondern sein Wille ist selbst die Regel für alles. Denn, hätte sein Wille irgendeine Regel oder Maßstab oder Ursache oder Grund, dann könnte er nicht mehr Gottes Wille sein. Denn nicht weil er so wollen soll oder sollte, darum ist richtig, was er will, sondern im Gegenteil: weil er selbst so will, darum muß richtig sein, was geschieht [5])." Doch wäre es verkehrt, zu meinen, daß nach Luther Gottes Wille (oder auch nur sein geheimnisvoller) jenseits von Gut und Böse stände. Vielmehr ist Gott stets gerecht und gut. Nur sieht die menschliche Vernunft dies nicht ein. Sie fordert, daß Gott „nach menschlichem Rechte handle" [6]). Sie

---

1) S. 615, 13 f. 2) S. 712, 29 ff. 3) S. 784, 2 ff.
4) S. 636, 27 ff. 5) S. 712, 32 ff. 6) S. 729, 15.

„glaubt nicht, daß er gerecht und gut sei, wenn er über die Bestimmungen des Codex Justinianus oder des 5. Buches von Aristoteles' Ethik hinaus redet und tut" [1]). Ja, sie ist in ihrem Maßstab ganz unbillig und eigensüchtig. „Denn wenn sie die Billigkeit im Auge hätte, würde sie ebenso mit Gott hadern, wenn er Unwürdige krönt, wie sie mit ihm hadert, wenn er solche verdammt, die es nicht verdient haben. Sie würde auch ebenso Gott loben und preisen, wenn er die verdammt, die es nicht verdient haben, wie sie es tut, wenn er Unwürdige rettet; denn beide Male handelt es sich um die gleiche Unbilligkeit, wenn du unser Empfinden ins Auge faßt [2])." In Wirklichkeit aber ist er beide Male, sowohl wenn er „Gnade und Barmherzigkeit über Unwürdige ausschüttet" [3]), als auch „wenn er Zorn und Grimm über Schuldlose ergießt", „bei sich selbst gerecht und wahrhaftig" [3]). Wir aber sollen seine geheimnisvolle Gerechtigkeit wie alle göttlichen Geheimnisse nicht erforschen, sondern verehren. Wir sollen uns sagen: „Wenn seine Gerechtigkeit derart wäre, daß sie vom menschlichen Fassungsvermögen könnte als gerecht beurteilt werden, dann wäre sie überhaupt nicht göttlich und von menschlicher Gerechtigkeit um nichts verschieden. Da aber Gott wahr und einer ist, ferner ganz unbegreiflich und unzugänglich nach menschlicher Vernunft, so ist es billig, ja sogar notwendig, daß auch seine Gerechtigkeit unbegreiflich ist [4])." Nur dies läßt sich heute schon sagen, „daß uns kein Unrecht geschieht, da er uns nichts schuldig ist" [5]). Im übrigen aber glauben wir, daß er gerecht ist, und wie einst „das Licht der Gnade" das im Licht der Natur unlösbare Hiobproblem aufgehellt hat, so wird dereinst im Licht der Herrlichkeit auch das deutlich sein, was im Licht der Gnade noch dunkel ist, nämlich „wie Gott den verdammen kann, der aus eigenen Kräften nichts anderes kann als sündigen und schuldig sein" [6]). Es wird dann deutlich werden, daß Gott auch hierin von der „allergerechtesten und deutlichsten Gerechtigkeit ist" [6]). „Nur sollen wir es inzwischen glauben [6])."

---

1) S. 729, 19 ff. 2) S. 730, 30 ff. 3) S. 731, 7 ff.
4) S. 784, 9 ff. 5) S. 717, 37 f. 6) S. 785, 30 ff.

Aber — so müssen wir nun noch fragen — widerspricht nicht die Annahme, daß Gottes verborgener Ratschluß einen Teil der Menschen, ohne daß sie es (mehr als die anderen) verdient hätten, im Verderben belasse, dem Evangelium von der rettenden Liebe Gottes? Und in der Tat unterscheidet Luther hier scharf. „Es betrügt sich aber die Diatribe mit ihrer Unwissenheit, wenn sie keinen Unterschied macht zwischen dem gepredigten und dem verborgenen Gott, d. i. zwischen dem Wort Gottes und Gott selbst [1]." Oder: „Anders ist zu disputieren über Gott oder den Willen Gottes, der uns gepredigt, offenbart, angeboten, gottesdienstlich verehrt ist, und anders über den Gott, der nicht gepredigt, nicht offenbart, nicht angeboten, nicht gottesdienstlich verehrt ist [2]." Dabei ist der letztere der erhabenere, besser: der allein schlechthin erhabene. Über den gepredigten und verehrten Gott kann sich nämlich nach 2. Thess. 2, 4 jemand erheben, nämlich „über das Wort und den Gottesdienst, durch welchen Gott uns bekannt ist und mit uns in Verkehr steht" [3]; „aber über den nicht verehrten noch gepredigten Gott, wie er ist in seiner Natur und Majestät, kann sich nichts erheben, sondern alles ist unter seiner mächtigen Hand" [3]. Es fragt sich nun, ob nach Luther der verborgene Wille Gottes dem geoffenbarten widerspricht, bzw., da er der überlegene ist, diesen annulliert? Kattenbusch hatte dies in seiner Erstlingsschrift bejaht: Luther „fixiert es ausdrücklich zur Theorie, daß Gott zweierlei inhaltlich entgegengesetzte Willen habe, einen geheimen, von dem niemand etwas weiß, und einen, den er verkündigen läßt" [4]. Gerade das Gegenteil meint jedoch Seeberg [5]: „Man kann Luther nicht schlimmer mißverstehen, als wenn man dem ‚verborgenen Willen' einen zweiten, besonderen, etwa schrecklichen Inhalt neben dem offenbaren Willen gibt. Es ist der eine Gotteswille. ... Zwischen beiden besteht aber das Verhältnis von ‚verborgen' und ‚offenbar', wobei freilich das Verborgene nicht in seinem vollen Umfange offenbar wird."

1) S. 685, 25 ff. 2) S. 685, 3 ff. 3) S. 685, 11 ff.
4) A. a. O., S. 17.
5) Die Lehre Luthers, Lehrbuch der D.G. IV, 1, 1917, S. 147.

Wie liegt die Sache nun in Wirklichkeit? Daß beide Willen sich in ihrem Umfange nicht decken, wird von Seeberg richtig hervorgehoben. „Gott tut vieles, was er durch sein Wort uns nicht zeigt. Er will auch vieles, von dem er durch sein Wort nicht zeigt, daß er es will." Und auch dies ist zuzugeben, daß sich darum beide Willen noch nicht zu widersprechen brauchten; sie würden es nämlich auf dem hier in Betracht kommenden Gebiete des Heils- bzw. Unheilswillens Gottes offenbar dann nicht tun, wenn der offenbare Gott nur die retten will, die der verborgene nicht verdammen, sondern ebenfalls retten will. Es sind dies aber die Menschen, in welchen das Gesetz Erkenntnis der Sünde gewirkt hat, und die nun niedergeschlagen und verzweifelt sind. Und wenn es nun heißt, daß der offenbare Gott „den in diese Betrübnis und Verzweiflung versetzten Sünder aufrichtet und tröstet" [1]), und daß „das Wort der Gnade nur zu denen kommt, welche ihre Sünde fühlend niedergeschlagen und von Verzweiflung heimgesucht werden [2])", so scheint in der Tat ein einträchtiges Zusammenwirken des verborgenen und des offenbaren Gotteswillens gegeben zu sein: der verborgene Wille läßt den einen Teil der Menschen durchs Gesetz getroffen werden und in Verzweiflung sinken und dann schickt er ihnen das Wort der Gnade und läßt sie es annehmen; auf den anderen Teil aber wirkt er weder durch das Gesetz noch durch das Evangelium ein; sie verachten beides.

Jedoch tritt nach Luther das Heilswort Gottes universalistisch auf. Luther greift nicht zu dem Ausweg, daß er sagt, es gelte nur den Zerschlagenen bzw. Zuzerschlagenden, es wolle nur ihnen helfen. Mit anderen Worten: der offenbare Wille nimmt nicht die vom verborgenen ihm gesetzten Schranken in seine eigene Absicht auf, sondern er will überall hin laufen, will überall wirken, werben und erobern. Damit aber gerät er zu dem verborgenen Willen in Gegensatz: „Gott will nicht den Tod des Sünders, nämlich nach dem Wort, er will ihn aber nach jenem unerforschlichen Willen" [3]). Ferner: „Der fromme Gott beklagt nicht den Tod des Volkes, den er in ihm wirkt, sondern er beklagt den

---

1) S. 683, 37 f. 2) S. 684, 6 f. 3) S. 685, 28 f.

Tod, den er findet im Volke und den er zu beseitigen strebt"[1]). „Der verborgene Gott aber beklagt weder noch hebt er auf den Tod, sondern er wirkt Leben, Tod und alles in allem[2])." Und dieses Widereinander von verborgenem und offenbarem Willen kommt eben daher, daß letzterer alle retten will, also auch die, welche ersterer nicht erwählt hat. Der gepredigte Gott will „daß alle Menschen selig werden, indem er mit dem Heilswort zu allen kommt"[3]); „der fleischgewordene Gott ist dazu gesandt, daß er will, redet, tut, leidet, anbietet allen alles, was zum Heil notwendig ist"[4]), und wo er dann nach dem Willen des verborgenen Gottes verschlossene Türen findet, da ist es dann seine Sache, „zu weinen, zu klagen und zu trauern über das Verderben der Gottlosen".

Man wird mithin ein stärkeres Auseinandergehen beider Gotteswillen hinsichtlich des Heils der Gottlosen annehmen müssen, als Seeberg tut; jedoch geht es zu weit, wenn nun umgekehrt der junge Kattenbusch gemeint hat, daß Luthers Gott lügen darf, und wenn er darin ein Einzelbeispiel dafür sieht, daß Luthers Gott von dem für uns geltenden Sittengesetz eximiert ist[5]). Denn einmal würde Luther, wenn er es so gemeint hätte, sicher selbst darauf hingewiesen haben; aber ihm ist zwar stets die Tatsache, daß Gott einen Teil der Menschen im Verderben läßt, ein Zeichen seiner zu verehrenden, geheimnisvollen Majestät, doch nie handelt es sich ihm hier zugleich auch um eine Lüge Gottes; vielmehr denkt er bei der Prädestination so wenig an eine solche, daß ihm diese gerade umgekehrt durch den Trost wichtig ist, daß Gott (mit seinen prädestinierenden Verheißungen) nicht lügt[6]). Sodann ist Gottes Exemtion von unserem Sittengesetz denn doch nicht richtig gefaßt, wenn damit auch eine Lüge Gottes gegeben sein soll. Vielmehr dürfen wir dieser Exemtion ohne Not keinen anderen Inhalt geben, als Luther ihr selbst gibt, d. h. daß Gott bei der Nichtauswahl Schuldloser eine Gerechtigkeit übt, die wir heute nur glauben, nicht aber einsehen können. Auch mag, wie fern Luther

1) S. 685, 18 ff. 2) S. 685, 21 ff. 3) S. 686, 5 f.
4) S. 689, 26 ff. 5) A. a. O., S. 17.
6) Vgl. unten S. 234, Anm. 4.

der Gedanke an eine Lüge Gottes lag, noch daraus erhellen, daß ihm die Zuverlässigkeit des offenbaren Wortes so feststand, daß er lehrte, sich voll Vertrauens an dieses und nur an dieses zu halten. Den verborgenen Willen soll man nicht „erforschen, erfragen, sich um ihn kümmern oder an ihn rühren, sondern ihn fürchten und anbeten" [1]). „Wer könnte sich auch nach einem vollständig unerforschlichen und unerkennbaren Willen richten [2])?" Vielmehr sollen wir uns „mit dem fleischgewordenen Gott oder, wie Paulus sagt, mit dem gekreuzigten Jesus beschäftigen" [3]). — Endlich aber konnte Luther auch gar nicht der Gedanke kommen, daß sein Gott lüge; denn tatsächlich lügt er nicht. Welcher Gott sollte denn auch lügen? Der offenbare doch nicht! Denn wo man dem offenbaren Gott glaubt, da sind seine Verheißungen auch wahr und gehen in Erfüllung. Wo man ihm aber nicht glaubt, da macht man ihn zwar zum Lügner, und da werden auch für solche Menschen seine Verheißungen zwar objektiv zu Lügen; daran aber ist nicht er selbst schuld, sondern jene Menschen bzw. der geheime Gott, der sie nicht zum Glauben erweckt. Nicht um Lügen des offenbaren Gottes handelt es sich, sondern um seine häufige Ohnmacht [4]); wie er nur mächtig ist durch den geheimen Gott, so ist er ohnmächtig, wo der geheime Gott nicht durch ihn wirken will. Aber auch dies wäre falsch, nun etwa den geheimen Gott der Lüge zu bezichtigen. Denn er hat ja gar nicht verkündet, daß er alle retten will; er wirkt vielmehr im geheimen beides, Leben und Tod. Der Schein der Lüge entsteht vielmehr nur dadurch, daß man zu wenig den offenbaren und den geheimen Gott auseinanderhält, zu sehr den offenbaren, alle retten wollenden, aber nicht alle retten könnenden Gott mit dem Prädikat der Allmacht ausstattet bzw. den geheimnisvollen allmächtigen Gott zu sehr mit dem alle retten wollenden Gott zusammendenkt. Vielmehr ist zwar der offenbare Gott, das Wort von der Gnade, von Gott gesandt und es soll Gott dienen zu Rettung und Verstockung der Menschen. Aber das Wort selber — dies liegt in seiner Natur —

1) S. 686, 3. 2) S. 685, 32 f. 3) S. 689, 22 f.
4) Vgl., daß er selbst über seinen Mißerfolg klagt!

will nur retten, und so kommt es mit seinem Heilsverheißen zu jedem. Aber wo Gott nicht will, daß es mächtig zum Heil sei, ist es ohnmächtig und kann dann nur klagen.

Aber wenn demnach Luthers Gott auch nicht lügt, so ist der offenbare Gott doch oft ohnmächtig. Können wir uns da allein auf ihn verlassen? Luther meint, wenn in einem Menschen die natürliche Vernunft sich deswegen an Gott ärgert, weil er die Menschen verstockt und verurteilt, und wenn jener Mensch dann, wie es Luther selbst erging, darüber in Verzweiflung gerät und schließlich im Glauben die so nahe Gnade ergreift, dann darf er sich vom geheimnisvollen Ratschluß Gottes prädestiniert glauben. Seine Verzweiflung und sein Glaube sind ja die rettenden Wirkungen des verborgenen Gottes, und was er glaubt, das hat er: Er glaubt im Wort Gottes Gott selbst, im offenbaren Gott den verborgenen zu ergreifen, und er ergreift ihn auch bzw. wird von ihm ergriffen. Und ein solcher ist dann seines Heiles so gewiß, daß er mit Luther bekennt: „Ich möchte nicht, daß mir ein freier Wille gegeben werde oder daß etwas in meiner Hand gelassen werde, wodurch ich zum Heil streben könnte, nicht nur, weil ich in so vielen Anfechtungen und Gefahren ... nicht Widerstand zu leisten ... vermöchte, sondern auch weil ich ... fortwährend aufs Ungewisse hin arbeiten und Lufthiebe machen müßte [1].“ „Denn welches Werk auch vollbracht wäre, immer bliebe der unruhige Zweifel, ob es Gott gefalle, oder ob er etwas noch darüber hinaus fordere, wie ... ich es zu meinem großen Unglück in so vielen Jahren genugsam erfahren habe [2].“ „Aber da jetzt Gott mein Heil aus meinem Willen heraus und in seinen aufgenommen hat und nicht durch mein Werk oder Laufen, sondern durch seine Gnade und Barmherzigkeit mich zu erretten verheißen hat, so bin ich sicher und gewiß, daß jener mir treu ist und mir nicht lügt, dazu mächtig und groß ist, daß keine Teufel, keine Widrigkeiten ihn werden niederbrechen oder mich ihm rauben können [3].“ Ist es aber schwer zu glauben, daß „jener gnädig sei, der so wenige rettet, so viele verdammt und daß er gerecht sei,

---

1) S. 783, 17ff. 2) S. 783, 26ff. 3) S. 783, 28ff.

der durch seinen Willen uns notwendig verdammenswert macht, so daß es scheint, wie Erasmus sagt, als ob er durch die Qualen der Elenden ergötzt werde und mehr des Hasses denn der Liebe würdig sei" [1]) — nun wohl, „so bietet sich, wenn solches verkündet wird und öffentlich bekannt gemacht wird, eine Gelegenheit, den Glauben zu üben und zwar so, daß während Gott tötet, der Glaube des Lebens im Tode geübt wird" [2]). Es kommt dann der Mensch zum „höchsten Grade des Glaubens" [3]), zu einem für alle Vernunft unbegreiflichen Glauben [4]).

---

1) S. 633, 15 ff. 2) S. 633, 21 ff. 3) S. 633, 15.

4) Diese Zeilen waren schon lange geschrieben, als ich durch einen freundlichen Hinweis des Herrn D. Kattenbusch auf die Abhandlung aufmerksam wurde, die er in der Festgabe für D. Kaftan über den „Deus absconditus bei Luther" (S. 170—214) geschrieben hat. Demnach betont er heute, ähnlich wie Seeberg, die Zusammenschau des Deus absconditus und des Deus revelatus: Der erstere ist nicht dem letzteren contrarius, sondern zugehörig, ist absconditus in revelato, auch für den Gläubigen. Doch verläßt sich dieser darauf, daß der geheime Gott nichts tun kann, was nicht mit seiner Offenbarung übereinstimme, daß sein scheinbarer Widerspruch mit dem Deus revelatus eben nur Schein ist. Wie dem Glauben es gewiß ist, daß Gott, wenn er töte, sich nur verstelle, vielmehr durch Töten lebendig mache, so ist auch der verborgene Gott, der die doppelte Prädestination will, ein verstellter Gott, und die doppelte Prädestination nur Schein, wenn auch Luther um der Bibel willen und vielleicht auch aus Trotz gegen Erasmus dies nicht zu behaupten oder auch nur als möglich hinzustellen wagt. Aber gerade damit der Glaube sich als Glaube ans Verborgene bewährt, verstellt sich Gott. Die Widerspruchslosigkeit zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott aber liegt darin, daß Gott sittliche Person und Sittengesetz in einem ist, und als sittliche Person nur dort vergeben kann, wo dadurch das Sittengesetz nicht verletzt, sondern im Gegenteil durchgesetzt wird, d. h. nicht bei den Verstockten. — Ich kann an dieser Stelle die vielen feinen Bemerkungen, die der äußerst kondensiert gehaltene Aufsatz bringt, weder anführen noch beurteilen, möchte aber zu dem eben wiedergegebenen Hauptgedankengang folgendes sagen: So richtig es ist, daß Luther bei der ewigen Verwerfung an die reprobi denkt, so ist doch dies der Knoten, der aller Auflösung spottet, daß nach seiner Überzeugung — und bei seiner Grundposition vom servum arbitrium kann er gar nicht anders urteilen — Gott die Ursache ihrer Verstockung insofern ist, als er Adams Fall nicht hinderte und als er diese Adamskinder, die sich selbst nicht ändern können, nicht ändert. (Ich kann darum auch die Formel Kants, daß der Mensch nicht anders handeln könne, als er sei, aber nicht zu sein brauche,

II

Man wird diesem gewaltigen Gedankengebäude Luthers die innere Einheitlichkeit und Geschlossenheit nicht absprechen dürfen: Monergismus, Determinismus, Prädestination greifen bei ihm tief ineinander ein, verklammern und halten sich gegenseitig [1]. Vor

---

wie er sei, in ihrem zweiten Teil nicht für sehr glücklich im Sinne Luthers oder wenigstens im Sinne seiner richtigen Interpretation halten; gewiß hat Luther die Schuld des Menschen stark betont, aber er hat zu wenig empfunden, daß sie *seiner* Fassung der Lehre vom servum arbitrium zuwider ist.) Dann aber ist es, ebensowenig wie bei Luther der Deus iratus je als Deus absconditus gilt (vgl. S. 190, Anm. 17), nach Luther auch nicht Verstellung Gottes, wenn der verborgene Gott von doppelter Prädestination spricht, und es ist nicht um der Bibel allein willen oder gar aus Trotz geschehen, wenn Luther nicht wagte, die Worte von der doppelten Prädestination als Schein zu erklären. Schein ist für Luther vielmehr nur dies, daß jene Worte der Gerechtigkeit und Gutheit Gottes widersprechen; sie selbst aber entsprechen in ihrem vollen tatsächlichen Sinn ganz Luthers an Bibel und eigenem Erleben gewonnenem Glauben. Und nicht so sehr an Luthers Interesse, den Glauben als eine Überzeugung vom Verborgenen zu fassen, scheint mir sein Festhalten an der doppelten Auswahl und damit am Dunkel des verborgenen Gottes, ja, wie ich sagen muß, an dessen Widerspruch zum offenbaren Gott primär orientiert zu sein, als vielmehr erstens an Luthers Überzeugtheit von der völligen Verderbtheit des Menschen, aus der nur Gott allein erretten kann und ihn (Luther) errettet hat, und sodann an seiner (ebenfalls aus der Bibel geschöpften) Ansicht vom Verderben Vieler. Unter dem Gesichtspunkt des Glaubenscharakters des Glaubens aber verteidigt, ja wertet Luther die Lehre vom verborgenen Gott meines Erachtens sozusagen erst sekundär, wenigstens in De Servo Arbitrio.

1) Wenn *Gogarten* im Nachwort zu seiner deutschen Ausgabe unserer Lutherschrift (München, Kaiser, 1924), S. 368 sagt: „Wenn auf diesen fernstehenden Gott (scil. den man in dem unbegrenzten, sich entwickelnden „Ich“ sucht) die Lehre von der Prädestination angewandt wird, so ist es gar nicht anders möglich, als daß aus der Prädestination ein Determinismus wird, der dem Menschen nichts weniger als sein Menschentum nähme und aus Gott den Götzen eines starren dinghaften Mechanismus machte. ... Prädestination ist (dann) nicht mehr das Vorherwissen und Vorherbestimmen durch den lebendigen Gott, sondern sie ist Determinismus und Fatalismus, wenn sie aus der Region des Jetzt und Hier, des Einmaligen, des Aktuellen in die Region des Allgemeinen, Begrifflichen und Ideellen übertragen wird“ — so scheint mir hier Richtiges und Irriges vermengt zu sein. Wie ich der Hauptthese des Nachworts, daß Luther und der echte Protestantismus nicht Freiheit um der

allem aber ist es die religiöse Kraft und Entschlossenheit, die uns gerade auch in diesem Buche Luthers zur Ehrfurcht zwingt. Mehr noch als der scharfe und kühne Denker tritt uns hier der religiöse Heros, der prophetische Mann entgegen, der aus den Tiefen seiner aus der Bibel erwachsenen Frömmigkeit schöpft. Und immer wieder betont er es, daß ein Christ in diesen Fragen zur Klarheit kommen

---

Freiheit willen, sondern Freiheit zum Zweck der Bindung an Gott wollen, voll zustimme, so ist auch dies richtig, daß Luther jenen Determinismus und jene Gottesanschauung, gegen die Gogarten ihn verteidigt, nicht gehabt hat. Anderseits läßt sich aber dies nicht bestreiten, daß Luther Determinist war (vgl. auch Scheels Vorwort zur Ausgabe unserer Schrift in der Buchwald-Kawerauschen Sammlung von Luthers Werken, Ergänzungsband II, 1905, S. 211 f.), und daß sein Determinismus auch in der Region des Allgemeinen, Begrifflichen und Ideellen liegt. Gewiß, er ist ihm vor allem der Ausdruck für den überall tatsächlich wirkenden Gott, aber diese Anschauung hat auch eine allgemeine, begriffliche, ideelle Seite. Und es handelt sich auch bei Luthers Prädestinationslehre nicht bloß um Jetzt und Hier. Zwar soll der Glaube nicht disputieren, ob er erwählt sei oder nicht, soll über unsere und anderer zukünftige Beharrung und Erwählung in Ungewißheit bleiben und der Gnade Gottes vertrauen, soll der Heilsgewißheit sich freuen, während ihm die Erwählungsgewißheit unmöglich ist — allerdings die Apostel hatten auf Grund besonderer Offenbarung auch diese —, aber in all diesen Gedanken und Worten Luthers vermag ich keine Deutung der Lutherschen Prädestinationslehre — daß es sich bei ihr nämlich nur um das Jetzt und Hier handele — zu sehen, sondern nur ihre praktische Zurückschiebung hinter die Gnadenlehre, die ihrerseits Luther möglich war auf Grund seines genialen „Glaubst du, so hast du!“ Freilich, zieht damit dann doch wieder die Erwählungsgewißheit ein, sofern als der Gläubige gewiß sein darf, daß auch der Deus absconditus sein Heil will (s. Holl, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, in „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte“, Bd. 1, S. 126; [2]S. 149). Denn wenn, wie Holl zeigt, Luther zuerst nur als Trost für die Schwachen solche Erwählungsgewißheit hat gelten lassen wollen, von den Starken aber verlangt, daß sie sich in die Möglichkeit ewiger Verwerfung fügten, so hat m. E. diese Unterscheidung doch etwas Unfertiges, auf die Dauer Unhaltbares an sich, und da Luther auch weiterhin daran festhielt, daß man Gott nicht bejahe, wenn man ihn um seiner eigenen Seligkeit willen bejahe, so war es ein Fortschritt, wenn er in De Servo Arbitrio jedem Gläubigen auch die Gewißheit der ewigen Seligkeit zusprach. Freilich taucht dann hier nicht nur, wie gesagt, ein Selbstwiderspruch auf, insofern als nur die Apostel Erwählungsgewißheit haben, sondern auch die innere Schwierigkeit, daß die Gewißheit, nicht zu den reprobi zu gehören, an dem subjektiven Glaubenszustand abgelesen werden muß.

müsse. „Es ist nicht irreligiös, neugierig oder überflüssig, sondern ganz besonders heilsam und notwendig für den Christen, zu wissen, ob der Wille in den Dingen, die sich auf das Heil beziehen, etwas oder nichts vermag[1])." Und „es ist dies hochnötig und heilsam für einen Christen, zu wissen, daß Gott nichts zufällig vorherweiß, sondern daß er alles mit einem unveränderlichen und ewigen und unfehlbaren Willen vorhersieht und vorhersetzt und tut"[2]). Seine Stellungnahme ist für Luther darum eine Gewissenssache, und er würde noch 1525 wie Erasmus und die vielen anderen denken, „wenn nicht das Gewissen drängte und der klare Sachverhalt mich auf die entgegengesetzte Seite zwänge"[3]). Und auch davon will Luther nichts wissen, daß man diese Dinge wie eine Geheimlehre dem Volke verberge. Vielmehr soll Gottes Wort von keinem gebunden werden[4]). Bedenken wir dies alles und erinnern wir uns auch daran, daß der Standpunkt von „De Servo Arbitrio" für Luther nicht etwa ein vorübergehender, in der Hitze des Kampfes gewählter war, sondern daß, wie er schon vorher zu ihm in allmählichem Werden herangereift war, er noch 1537 keines seiner Bücher als „meum iustum librum" anerkannte, außer „De Servo Arbitrio" und den Katechismus, so können wir uns nicht dem Eindruck entziehen, daß wir in dieser Schrift einer klassischen Offenbarung des eigentlichsten Luther oder wenigstens dem, was Luther selbst dafür ansah, gegenüberstehen. — Gleichwohl ist es nicht nur unser Recht, sondern auch unsere Pflicht, zu diesen Gedankengängen Luthers kritisch Stellung zu nehmen. Denn natürlich kann auch ein Großer und Größter irren, und vor allem müssen wir uns in diesen ebenso schwierigen wie für das innere Leben tatsächlich hochbedeutsamen Fragen eine eigene Stellung zu verschaffen suchen. Geschieht dies aber mit innerer, lernwilliger Pietät vor Luther, so dürfen wir hoffen, daß wir — selbst um den Preis mancher irrtümlichen Abweichung von

1) S. 641, 1 ff. 2) S. 615, 12 ff. 3) S. 641, 8 f.

4) S. 628, 30 ff.: „Wer gab dir Macht oder Recht, die christliche Lehre an Orte, Personen, Zeiten, Gründe zu binden, da Christus doch will, daß sie ganz frei in der Welt verbreitet werde und herrsche? Denn Paulus sagt: Gottes Wort ist nicht gebunden, und Erasmus will das Wort binden?"

ihm — dem, was wahr an seiner Stellung ist, immer näher kommen werden.

Zunächst erhebt sich mir das Bedenken, ob man vom Gottesgedanken aus jegliche sittliche Freiheit des menschlichen Willens bestreiten muß. Daß schon die natürliche Vernunft dies tue, ist ein Argument Luthers, das heute nicht mehr beweiskräftig ist. Denn auch wenn wir bei ihr an die religiöse Vernunft denken, so ist doch zu sagen, daß nicht die allgemeine religiöse Vernunft, sondern die christliche religiöse Vernunft, besser der christliche Geist in diesen Dingen zu entscheiden hat. Aber daß dieser nun einen solchen Gottesgedanken lehre, der um der Allwirksamkeit und Präszienz willen den menschlichen freien Willen ausschlösse, dürfte nicht richtig sein. Es kommt vielmehr darauf an, auf welchem Wege man die Gotteserkenntnis gewinnt. Geschieht es auf dem Wege des Denkens, so ist Gott primär das Sein (esse); geschieht es aber auf dem christlichen Wege des religiös-sittlichen Erlebens, so ist er in erster Linie auf Selbstgefühl beruhender Wille (velle). Und es macht dann keine Schwierigkeit, sich vorzustellen, daß Gott sein esse durch sein velle beschränkt, vorausgesetzt, daß diese Beschränkung in dem Charakter seines velle ihre Begründung hat. Dies aber ist der Fall, ja von hier ergibt es sich, daß der christliche Gottesgedanke nicht nur nicht gegen, sondern für menschliche Willensfreiheit spricht. Gottes Ziele mit der Menschheit gehen nämlich — das ist christlicher Glaube — auf ein Reich ihn anbetender und liebender Geister, deren Anbetung und Liebe zwar von Gott ermöglicht sein muß, aber doch nicht einzig und allein bewirkt sein darf; vielmehr muß sie, soll sie für Gott wirklichen Wert haben, zugleich eine Sache der Freiheit der einzelnen Persönlichkeit sein. Dann aber ist anzunehmen, daß Gott sein esse durch sein velle beschränkt hat, und da sein esse das Sein eines allmächtigen (und vorauswissenden) Wesens ist, so hat er auch seinem Allmachtswirken Grenzen gezogen. Damit hört Gott nicht auf, Gott zu sein und ist auch nicht zu einem schläfrigen Gott, zu einem Gott des Spottes geworden. Vielmehr soll man gewiß von Luther lernen, Gott nicht ins Transzendente abzusperren, sondern mit seinem immanenten, stets schaffenden Allmachtswillen

Ernst zu machen; aber man kann dies auch dann tun, wenn man seine Selbstbeschränkung durch Schaffung irgendwie freier Willen annimmt, denn diese Selbstbeschränkung ist nicht Naturschranke, sondern ein Ausfluß seines eigenen freien Willens, eben Selbstbeschränkung [1]).

Spricht somit der Gottes- oder genauer der Gotteszielgedanke nicht gegen, sondern für menschliche Willensfreiheit, so liegt ferner in vielem von dem, was Luther vom Monergismus und von der religiösen Selbstbeurteilung aus gegen die Annahme eines freien Willens geltend macht, auch nichts, was sie unmöglich macht. Gewiß müssen wir unbedingt an Luthers religiöser Grundstimmung festhalten, wonach wir auf unserer Seite nur Böses sehen und alles Gute nur von Gott herleiten und darum auch bekennen, daß wir unser Seelenheil ihm allein und in keiner Weise auch uns zu verdanken haben. Aber abgesehen davon, daß Gott das Gute dem Menschen nicht erst in seinem geschichtlichen Leben gibt, sondern Anlagen, Keime eines guten Charakters schon durch die Veranlagung pflanzt [2]), steht dem Monergismus und jener religösen Selbstbeurteilung die These vom freien Willen nicht notwendig entgegen. Denn selbst wenn ich mir die Freiheit zuschreibe, Gottes rettende Hand annehmen oder ausschlagen zu können, so werde ich, wenn ich sie annehme, mir doch in keiner

1) In gleicher Weise ist dann auch die mit Obigem mitgesetzte Beschränkung seiner Präszienz erklärbar, nur daß sich der Begriff der Präszienz schon durch die Überlegung zersetzt, daß man auf Gott nicht die Kategorie der Zeit anwenden darf. — Fragt man aber, wie es sich erklärt, daß Luther diese Dinge anders sieht, so wird die Antwort hierauf erst später (S. 247, Anm. 1) zu geben sein. Hier sei nur soviel gesagt, daß Luthers Berufung auf die natürliche Vernunft gewiß zeigt, wie wenig er dem oben von mir abgelehnten Weg des Denkens kritisch gegenüber steht; anderseits wäre es doch aber ein Irrtum, zu verkennen, daß hinter Luthers Gedanken von Gottes Allmacht und Präszienz das ganze Pathos seines religiösen Erlebens steht.

2) Es liegt diese durch die beobachtbaren Tatsachen des Seelenlebens begründete Überzeugung im Grunde auch in der Richtung von Luthers Gedanken, daß der Heilige Geist schon vor Predigt und Taufe z. B. an Cornelius gewirkt habe. Worauf es Luther ankam, war eben dies: Alles Gute kommt von Gott, und gibt es Gutes schon vor und neben der christlichen Kunde, so hat Gottes Geist eben auch dieses Gute gewirkt.

Weise ein Verdienst oder auch nur eine Mitwirkung bei meiner Rettung zuschreiben dürfen. Wie es schon unter Menschen sträflicher Hochmut wäre, wollte jemand, weil er die Gabe eines anderen Menschen angenommen oder weil er seine rettende Hand ergriffen hat, sich irgendeinen Anteil zuschreiben und dem anderen den vollen demütigen Dank irgendwie beschränken, so auch und erst recht Gott gegenüber! Er ist es, der uns allein gerettet hat, auch wenn wir die Freiheit hatten, seine Rettung anzunehmen oder abzulehnen. Und in der Erkenntnis, daß wir uns in keiner Weise selbst retten konnten, liegt das Eingeständnis, daß wir von uns aus schwach, elend, gebunden, durch und durch sündhaft sind, unbeschadet des freien Willens, der von sich aus garnichts Gutes tun kann, sondern nur, wenn sich die rettende Hand darbietet, sie zu ergreifen vermag. Liegt es aber so, dann wird durch seine Annahme auch nicht Christus verkleinert. Denn seine Gnade und sein Werk bleibt es doch ganz, wenn wir gerettet werden, und es ist auch nicht so, daß dann nur der niedere Teil in uns, das Sinnliche, erlösungsbedürftig sei und erlöst werde. Vielmehr muß und kann auch ein Anhänger der Lehre vom freien Willen durchaus daran festhalten, daß unser verkehrtes Wesen gerade im „edelsten“ Teil von uns, in Gefühl, Wille und Vernunft, seinen Sitz hat. Dieser edelste Teil gilt dann auch ihm als durch und durch erlösungsbedürftig, da der Charakter unseres natürlichen Ichs trotz aller Keime und Anlagen des Guten böse ist. Und bekennt sich der Indeterminist gar zu einem *neutralen*, freien Willen, so wird er auch von ihm sagen dürfen und müssen, daß er der Erlösung bedürfe, insofern als er seine Fähigkeit, das Gute zu wählen, solange nicht realisieren kann, als sich ihm das Gute nicht zu ergreifen gibt.

Schließlich ist auch hinsichtlich des Momentes der Heilsgewißheit Luthers Argumentation nicht einwandfrei. Er betont es, wie wir sahen, aufs stärkste, daß mein Heil nur dann gesichert sei, wenn es nicht an meinem freien Willen, sondern allein an Gottes unwandelbaren Gnadenwillen hängt. Nun ist dieses Interesse an der Heilsgewißheit sicherlich etwas, was kein evangelischer Christ aufgeben oder auch nur schmälern darf. Vielmehr ist evangelische

Frömmigkeit grundlegend daran orientiert, daß ihr das Heil der Seele, ihre Gemeinschaft mit Gott, in Christus und um Christi willen für Zeit und Ewigkeit gewiß ist: Gerechtigkeits- und Seligkeitsgewißheit ist ihr Ur- und Grunddatum. Aber wenn Luther nun um der Gewißheit willen das Moment des freien Willens ausschalten will, so ist einerseits zwar zuzugeben, daß dieses Moment eine Unsicherheit bedeutet. Falls ich nämlich dahin käme mich für immer von Gott abzuwenden, so wäre ich verloren. Jedoch ist mit der Möglichkeit des schließlichen Verderbens auch dann zu rechnen, wenn ich keinen freien Willen habe und Heil bzw. Unheil ganz bei Gott liegt: Es könnte ja nämlich Gott gefallen, mich schließlich doch zu verstoßen. Wenn aber Luther darauf antwortet, daß gerade dies das Gewißheitgebende ist, daß es sich hier um unumstößliche, unwandelbare, ewige Gnadenentschlüsse Gottes handele, so ist zu fragen, woher ich denn weiß, daß gerade ich erwählt bin. Es ist diese Frage der Lutherschen Position gegenüber um so ernster, als sie ja annimmt, daß Gott nicht alle, sondern nur wenige erwählt. Wo steht aber geschrieben, daß ich zu ihnen gehöre? Da gibt es dann auch auf Luthers Standpunkt keinen andern Ausweg, als den Hinweis auf die tatsächlichen psychischen Erscheinungen der Verzweiflung und des Glaubens. Damit aber steigt die Möglichkeit drohend auf, daß mit der Zeit diese Erscheinungen und vornehmlich die, auf die es vor allem ankommt, der Glaube, nachlassen und damit die Anzeichen der Erwähltheit verschwinden könnten. Wendet man aber hiergegen ein, daß der Christ eben dessen gewiß sei, daß Gott den Glauben nicht werde wieder schwinden lassen, so kommt man auch damit nicht zur Ruhe. Denn alsbald erhebt sich ein neuer dämonischer Zweifel: Ja, wenn's wirklicher Glaube, wirklich gottgewirkter Glaube bei mir wäre! Aber ist er nicht oft so schwach? ist er nicht so perennierend, daß es oft so scheint, als ob er gar nicht von Gott, sondern von den Menschen stamme? Gerade Luther hat uns ja das Gewissen geschärft, daß es also fragend jede Beruhigung über eigene fromme Zustände zersetzt. Dann aber scheint mir auf Luthers Standpunkt der doppelten Prädestination die Heilsgewißheit mehr bedroht zu sein als bei der Annahme eines freien Willens, der sich darum

Gottes Wille gegenüber wissen darf, weil dessen Liebe alle retten will. Denn nun blickt der Glaube lediglich auf Gottes Gnade und Verheißung und schöpft aus ihr seine Zuversicht und Gewißheit. Zwar soll er auch nach Luthers seelsorgerlichem Rat dies, ja lediglich dies tun, aber, um ein Beweismittel zu haben, daß nicht bloß der oft ohnmächtige offenbare Liebeswille Gottes, sondern auch sein allmächtiger ewiger Ratschluß mein und gerade mein Heil will, muß bei ihm der Glaube dann doch auch, ja entscheidend auf sich blicken. Ist bei Luther — so kann man auch formulieren — die Heilsgewißheit auf der einen Seite insofern objektiv stärker verankert, als der allmächtige Gott das Heil beschlossen hat und es allem Widerstand zum Trotz auch verwirklicht, so ist sie andererseits subjektiv dadurch gefährdet, daß meine persönliche Gewißheit, ob nun gerade ich erwählt bin, dem Bereich der schwankenden eigenen Frömmigkeit nicht enthoben ist. Es ist aber besser, ihre subjektive Seite diesem Bereiche zu entheben und sie objektiv im universalistischen Liebeswillen Gottes, dem nicht Gottes verborgener ewiger Ratschluß, sondern seine Selbstbeschränkung zugunsten freier menschlicher Persönlichkeiten die Grenzen zieht, begründet sein zu lassen. Die Unsicherheit, die man damit dann in Kauf nimmt, nämlich die des freien Willens, ist insofern unvermeidlich, als sie als Kehrseite des Freiheits- und Persönlichkeitsmomentes im Glauben mit ihm zugleich gesetzt ist[1]).

Jedoch ist mit dem allen in der Lösung unseres Problems noch keine Entscheidung gefallen. Es sind nur die wichtigsten Argumente Luthers gegen den freien Willen und für den un-

1) Dabei möchte ich ausdrücklich hervorheben, daß ich gegen Luthers Meinung, das Verderben der Vielen habe seinen Grund in Gottes Nichtauswahl, an sich bzw. vom Gotteserlebnis aus nicht polemisieren würde. Denn Gott ist heilige Souveränität, und daß er auch bei solcher Nichtauswahl gerecht und gut ist, dafür könnte man sich in der Tat der kommenden Offenbarung im Licht getrösten. Ja, auch die dann entstehende und bei Luther vorhandene Dissonanz zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott scheint mir, falls sie so zu verstehen ist, wie ich sie oben gedeutet habe, an sich unanstößig zu sein. Die Schwierigkeiten liegen für mich in der Gefährdung der Heilsgewißheit.

freien Willen besprochen worden[1]), und dabei ergab sich uns, daß weder der Gedanke von Gottes Allmacht und Präszienz noch der Monergismus und die religiöse Selbstbeurteilung gegen den freien Willen zeugen, und daß der Gotteszielgedanke und die Heilsgewißheit sogar mehr für einen freien als einen unfreien Willen sprechen. Aber die Entscheidung fällt nicht an allen diesen Punkten, sondern meines Erachtens auf dem psychologischen Gebiet, das auch Luther berücksichtigt, jedoch ohne seiner Bedeutung voll gerecht zu werden. Denn hier spitzen sich Gründe und Gegengründe zum schärfstem Gegensatz zu und verlangen gebieterisch eine Lösung.

Auf der einen Seite bereitet nämlich die Vorstellung eines neutralen, freien, zwischen Gut und Böse wählenden Willens als einer psychischen Tatsache die allergrößten Schwierigkeiten. Es ist und bleibt doch die nächstliegende Annahme, daß es immer, wie Luther sagt, ein guter Wille ist, der das Gute ergreift und ein böser, der sich dem Bösen zuwendet. Wie soll man sich einen Willen denken, der weder gut noch böse ist und sich doch bald dem Guten bald dem Bösen zuzuwenden vermag? Nun ließe sich mit Grund einwenden, daß hier eben etwas Irrationales, etwas Geheimnisvolles, die Urtiefe des Persönlichen vorliege. Aber es kommt noch ein Weiteres und Wichtigeres hinzu. Niemand kann nämlich leugnen, daß Gutes und Böses nicht nur in den Menschen wohnt, sondern auch über sie herrscht. So baut sich z. B. immer mehr ein guter oder ein böser Charakter auf, und es ist nicht von ungefähr, es kommt nicht vom freien Willen her, daß ein guter bzw. vorzugsweise guter Mensch mehr Gutes tut als ein böser bzw. vorzugsweise böser Mensch. Es zeigt sich hierin deutlich, daß selbst, wenn es einen neutralen, freien Willen im Menschen gibt, er doch nicht von diesem, sondern von seinem Charakter regiert wird. Ja, der „freie Wille“ selbst wird vom Charakter

---

1) Luthers Meinung, daß auch die Bibel seine Position vertrete, bedürfte einer besonderen, eingehenden, biblisch-theologischen Studie. Ihr Resultat würde sein, daß sich in der Bibel neben Stellen, die für Luther sprechen, auch solche finden, die gegen ihn stehen, und daß sehr viele sonstige Stellen unserem Problem gegenüber neutral sind, weil sie seine Fragestellung nicht kennen.

gelenkt: er entscheidet sich stets für den jeweilig stärkeren Willen; dies bedeutet aber, daß er dies nicht auf Grund seiner Wahlfreiheit tut, sondern weil er dem stärkeren Willen folgen muß. Sagt man aber, daß bei sich entwickelndem Charakter der neutrale freie Wille sich steigend in ihn auflöse, so ist dies insofern richtig, als es anerkennt, daß die Annahme eines wahlfreien Willens neben dem Charakter auf größte Schwierigkeiten stößt; anderseits liegt es aber so, daß nicht erst bei sich verfestigendem Charakter, sondern stets der Mensch das tut, was sein jeweilig stärkerer, sei es guter oder böser Wille will [1]). M. a. W.: Für einen wahlfreien neutralen Willen ist kein Platz, und die Illusion, als ob wir mit ihm begabt seien, entsteht nur aus der von Luther mit Recht so stark betonten Tatsache, daß wenn wir dem guten oder bösen Willen in uns folgen, wir es stets gern, mit Lust tun, so daß wir in der Regel nicht merken, daß dem „ich will" ein „ich muß wollen" zugrunde liegt. Manchmal allerdings merken wir es doch, und dies pflegt dann der Fall zu sein, wenn der gute oder böse Wille über den entgegengesetzten das unbestrittene Übergewicht hat. Damit ist aber auch deutlich, wie jene Illusion auch von dem Nebeneinander des Guten und Bösen in uns lebt. Je mehr nämlich sich beider Kräfte gleichkommen, um so lebhafter wähnen wir, daß unser neutraler, wahlfreier Wille nun zwischen beiden entscheide, während wir doch in Wirklichkeit stets dem tatsächlich stärkeren Willen folgen.

Jedoch, wenn man nun meint, auf die Hypothese vom freien Willen verzichten zu sollen, und beginnt, alles Geschehen deterministisch zu sehen und zu deuten, dann erhebt sich der stärkste Gegner des Determinismus und läßt sich nicht wegstreiten; er erhebt sich ebenso wie die stärksten Beweisgründe des Determinismus auf psychologischem Gebiete; ich meine die beiden psychischen Tatsachen des Verantwortlichkeits- und des Schuldgefühls. Zwar, wenn es sich beim Verantwortlichkeitsgefühle nur um die in der Stunde der Versuchung oder sonst

1) Der Unterschied ist nur der, daß, je mehr sich ein Charakter entwickelt, um so mehr bestimmte, einheitliche Willensgrundzüge beherrschend hervortreten, so daß der Mensch, sei es im Guten oder Bösen, immer fertiger und stetiger wird.

sich erhebende Stimme des fordernden Gewissens handelte: „So oder so mußt du handeln nach Gottes bzw. des Guten Willen", oder wenn das Schuldgefühl nichts weiter wäre als die Stimme des das Böse richtenden Gewissens: „Du hast da und dort schlecht gehandelt", dann würde die Existenz beider Gefühle keinen Widerspruch gegen den Determinismus bedeuten. Vielmehr ließen sie sich dann als Reaktion begreifen, mit der sich der bedrohte bzw. unterlegene gute Wille gegen den bösen Willen wehrt. Aber im Verantwortlichkeits- und Schuldbewußtsein liegt auch das Gefühl: „Du brauchst nicht zu sündigen bzw. du hättest es nicht zu tun brauchen. Du könntest auch anders bzw. du hättest auch anders gekonnt." Daß Schuld- und Verantwortlichkeitsgefühl so reden, ist nicht zu bestreiten. Man könnte ihre Rede höchstens zu einer Selbsttäuschung zu stempeln versuchen. Es läge dann gewissermaßen eine Kriegslist des guten Willens vor, daß er, um selbst zur Herrschaft zu kommen, uns vorredet, wir brauchten nicht zu sündigen. Ist aber die Kriegslist als solche erkannt, was dann? Dann brechen Verantwortlichkeits- und Schuldgefühl als innerlich unwahre, unrichtige Gefühle in sich zusammen. Denn dann müssen wir uns, sobald diese Gefühle sich regen, sagen: Gewiß, was ich tun will bzw. getan habe, ist böse. Aber ich kann bzw. konnte nicht anders. Verantwortlich bzw. schuldig bin ich nicht. Dies bedeutet aber praktisch den Triumph des Bösen. Denn wenn sich nun der Mensch versucht fühlt und sich das Verantwortlichkeitsgefühl meldet, dann kann es ihn nicht mehr schützen. Vielmehr sagt sich nunmehr der Mensch, daß er ja nicht anders kann, daß er ja böse handeln muß. Luther hat sich diese Konsequenz zwar durchaus nicht verhehlt, aber er meint, über die Schwierigkeit damit hinwegzukommen, daß er sagt: Mag sich nun niemand mehr befleißigen, sein Leben zu bessern — nun wohl, die das wollen, sind vor Gott ja auch nur Heuchler. „Es werden aber die Auserwählten und Frommen durch den heiligen Geist gebessert werden, die übrigen werden ungebessert zugrunde gehen [1])." Aber dann muß der Mensch also abwarten, ob Gott den heiligen

1) S. 632, 5 f.

Geist sendet? Welche Stärkung wird daraus das Böse ziehen! Sündige nur ruhig weiter; du mußt es ja, solange Gott nicht seinen Geist sendet! Und wer wird sich dann noch vertrauensvoll Gott nahen und öffnen, damit er durch seinen Geist helfe? Auch hier haben wir eine ähnliche Antwort Luthers: „Du sagst, wer wird glauben, daß er von Gott geliebt werde? Ich antworte, kein Mensch wird es glauben oder glauben können, die Auserwählten aber werden glauben, die übrigen werden nicht glaubend zugrunde gehen[1].“ O, wie raunt dann auch hier das Böse uns zu: Also sündige darauf los; du kannst es, du darfst es, du mußt es; solange Gott nicht Glauben schenkt, kann es und braucht es nicht anders zu werden! Schrecklich, wenn ein Mensch sich in Stunden der Versuchung der Lethargie solcher Überlegungen hingibt, aber sind sie nicht richtig, wenn es keinen freien Willen und keine Verantwortlichkeit gibt? — Und in gleicher Weise berauben sie uns auch des Segens des Schuldgefühles. Denn alle bessernde Kraft desselben schwindet mit ihm selbst dahin. Ich mußte ja böse handeln, da der böse Wille in jenem Augenblick stärker als der gute war; also bin ich nicht schuldig! Und daran vermag auch Luthers Argumentation, der am Recht des Schuldgefühls festhalten möchte, nichts zu ändern. Luther meint[2], da der offenbare Gott alle Menschen retten will und mit seinem Heilswort zu allen gekommen ist, so ist es unsere Schuld, wenn wir ihn nicht annehmen. Als ob nicht gerade Luther lehrte, daß diese Nichtannahme ihren Grund nicht in unserer freien Entscheidung, sondern in Gottes verborgener Majestät hat! Wie aber kann man dann von unserer Schuld reden? Luther antwortet: „Warum aber jene Majestät diesen Fehler unseres Willens (scil. des Nichtannehmens) nicht bei allen fortschafft oder wandelt, da er nicht in der Gewalt des Menschen liegt, oder warum er jenen ihm anrechnet, da der Mensch von ihm nicht frei sein kann, das darf man nicht untersuchen[3].“ Nein, liegt es so, dann ist auch kein Schuldgefühl möglich. Denn dieses muß auf der klaren sittlichen Einsicht beruhen, daß ich mich tatsächlich verschuldet habe,

1) S. 632, 8 ff. 2) S. 686, 4 ff. 3) S. 686, 8 ff.

da ich auch hätte gut handeln können. Und darum ist wie das Verantwortlichkeits- so auch das Schuldgefühl ein Protest gegen die Leugnung des freien Willens [1]).

1) Es mag hier der Ort sein, um die Frage aufzuwerfen, wie sich Luthers Position aus seiner Frömmigkeit erklärt. Denn daß Luther mit der ganzen Glut seiner religiösen Seele auch, ja gerade hinter „De Servo Arbitrio" steht, sollte nicht bestritten werden. Um so ernster ist dann allerdings für uns, die in Luther ihren Führer zum Evangelium verehren, jede Abweichung von seinen Anschauungen; sie wird für uns geradezu zu einem Gewissens- und Frömmigkeitsproblem. — Es ist nun klar, daß Luthers Frömmigkeit durch die Erfahrung bestimmt ist, daß Gott ihm, der mit allem seinem Streben und Tun auf dem falschen Wege war, zu mächtig wurde, und ihn durch seine Allmacht und Erbarmen nach ewigem Ratschluß herumgeholt hat in sein Reich und seinen Dienst. Und jetzt ist es Luthers ganze Seligkeit, Kraft und Friede, daß dieser Gott ihn festhält und ewiglich hält, unentrinnbar, aber nicht wie einen widerwillig Gefesselten, denn er gab ihm seinen Geist und Willen, so daß er nun seinem neuen Menschen nach nichts anderes will als Gott. Damit ist alles Wesentliche von dem, was Luther betont, gegeben: Gottes Allmacht, des natürlichen Menschen völlige Verderbtheit, so daß er nicht einmal nach dem Guten streben kann, die Bekehrung und Festhaltung an der Bekehrung ganz allein durch Gott. Und gern zieht Luther natürlich heran, was ihm die Weltweisheit als Stütze bietet, nämlich die Lehre, daß schon die natürliche Vernunft Gott als den fasse, der alles Geschehen bestimmt und vorher weiß, eine Lehre, die für Luther durch sein eigenes Gotteserlebnis sofort Fleisch und Blut erhält. Anderseits ist er auch entschlossen, die Konsequenzen zu ziehen. Da — vor allem nach der Bibel, die ihm für alle seine Anschauungen Lehrerin und Zeugin zugleich ist — feststeht, daß nicht alle Menschen zum Heil kommen, so kann dies nur an Gott liegen, der viele in der Sünde beläßt. Warum er aber überhaupt Adams Fall verursachte und warum er die Menschen sündig geboren sein läßt und warum er so viele im sündigen Wesen bleiben läßt, ja sie zum Handeln in ihm antreibt, während er doch andere errettet, das sind göttliche Geheimnisse, die wir jetzt nicht erforschen, nur verehren können; aber glauben können und sollen wir, daß Gott in alledem doch gerecht ist. Ja, dieser geheime, verborgene Wille setzt dem Heilswillen des Evangeliums, der an sich universalistisch auftritt, seine Schranken; er kann nur die retten, die jener retten will. — Es ist deutlich, wo in dem Ganzen der Mangel einsetzt. Luthers Darlegungen sind entworfen vom Standpunkt des positiven Gefühls, von Gott erfüllt und beherrscht zu sein. Es ist dies psychologisch sehr beachtenswert. Denn wie alle Genies (vgl. z. B. Bismarck), steht Luther ganz unter dem Eindruck, von einer überwältigenden Macht geführt und durchdrungen zu sein; dies kommt von dem reichen, drängenden Innenleben des Genies her. Und wo gar als diese überwältigende Macht Gott empfunden wird, da ist

Damit aber sind wir an den Punkt gekommen, an dem alles zur Entscheidung drängt. Gibt es einen Ausweg aus dem Dilemma? Man hat dies verneint und gesagt, beides, sowohl die These vom freien Willen wie auch die vom unfreien Willen, sei richtig,

---

alles Sicherfüllt- und Beherrschtfühlen naturgemäß ins Unbegrenzte gesteigert. Aber hier liegen doch nun auch Luthers individuelle Schranken. Schon dies dürfte ein Fehler sein, daß Luther übersieht, wie der Wert der Gemeinschaft mit uns für Gott daran hängt, daß ihm nicht solche willig dienen, die er selbst willig gemacht hat, also daß sie nun nicht anders können als willig sein, sondern daran, daß uns jenes geheimnisvolle Persönlichkeitsmoment eignet, das unserem Für-Gott-Sein den Charakter der selbständigen Entscheidung gibt. Wichtiger ist, daß die negativen Gefühle des Christenstandes, die Gefühle des Zweifels und der Gottesferne, nicht voll genug berücksichtigt sind. Nun gehört es gewiß zu Luthers Großtat, ja ist ihr Herzstück, daß er den erschrockenen Gewissen den Frieden zeigte, indem er sie auf die Gnade Gottes verwies. Aber dadurch, daß seine Prädestinationslehre hinter Gottes Gnadenwillen den verborgenen Gotteswillen auftauchen ließ, behinderte sie den Trost des Evangeliums, auch wenn Luther noch so sehr auf dieses hin und weg vom verborgenen Willen blicken heißt, und für die Gewißheitsfrage wurde nun auch, ja in gewissem Sinne entscheidend, der eigene Zustand wichtig; denn er allein kann dadurch, daß er die Geisteswirkungen der Verzweiflung, der Buße, des Glaubens aufweist, Sicherheit darüber geben, daß Gottes verborgener Wille auch mein Heil will. Aber wer darf gewiß sein, daß seine Seele unter solchen Geisteswirkungen steht, zumal in Stunden, wo sie sehr gering, fast erloschen sind? Der Rat, dann aufs Evangelium zu blicken, verfängt bei dem Wissenden nicht, denn er ist ja gerade vom unzureichenden Trost des Evangeliums zum besseren Trost des eigenen Zustandes geschickt worden. Aber Luther empfand diese Schwierigkeit nicht so stark, und dies kam eben daher, daß ihm um der Gewaltigkeit seiner religiösen Erlebnisse willen die Tatsache der Geisteswirkung sowohl in der Geschichte seines Lebens wie — trotz aller Anfechtungsstunden — auch in seiner Gegenwart so feststand, daß ihm das Evangelium auch völlig als Ausdruck des verborgenen Gotteswillens gelten konnte. Und aus dieser positiven Orientiertheit erklärt sich dann auch die mangelhafte Wertung des Verantwortlichkeits- und Schuldgefühls. Luther weiß sich eben doch immer wieder positiv vom Geist erfüllt und hat darum nicht das volle Verständnis für die große Bedeutung, die für die Überwindung der negativen Erlebnisse das Verantwortlichkeits- und Schuldgefühl hat. Ohne diese Gefühle blieben wir oft genug im Negativen haften und käme der Geist nicht über uns. — Ich sprach von Luthers individuellen Schranken. Der Ausdruck ist absichtlich gewählt. Vielleicht liegen hier Unterschiede zwischen Luthers religiöser Genialität und unserem Durchschnittserleben vor.

wenigstens für uns; es liege hier für unser Denken eine Antinomie vor. Aber dürfen wir uns hiermit beruhigen? Tatsächlich kann doch nur eine Ansicht wahr sein, und da es sich bei unserer Frage um etwas eminent Praktisches handelt, ich für meine Lebensführung wissen muß, ob Gott alles bewirkt oder ob auch etwas an meinem freien Willen liegt, so muß ich hier — dies betont Luther mit Recht — eine klare Einsicht gewinnen. Nicht anders steht es natürlich, wenn man sagt, es erkläre sich die Antinomie daher, daß dieselbe Sache anders aussieht, je nachdem ob ich sie von Gott oder von mir aus ansehe. Es fragt sich eben doch, wie sich die Sache tatsächlich verhält, ob ich tatsächlich einen freien Willen habe oder nicht.

Ein anderer Lösungsversuch spricht zwar auch davon, daß beides wahr sei, aber er verlegt die Doppeltheit der Wahrheit nicht in unsere Erkenntnis, sondern in die tatsächliche Sachlage: Wir seien abhängig von Gott, so oft wir von ihm geschieden sind, und wir seien frei, so oft wir mit Gott eins sind. Aber abgesehen davon, daß man mit demselben Recht wohl auch umgekehrt sagen könnte: Wir sind abhängig von ihm, so oft wir mit ihm eins sind und wir sind frei, so oft wir ihm gegenüberstehen, handelt es sich doch vor allem hier nicht um das Auf und Ab menschlicher Seelenzustände, sondern darum, ob wir an sich, durch die Schöpfung, mit einem freien Willen begabt sind oder nicht. Gab ihn Gott uns nicht, so haben wir ihn nie; gab er ihn uns, so haben wir ihn stets.

Wenn ich nun im folgenden einen eigenen Lösungsversuch zu geben wage, so habe ich voraufzuschicken, daß er auf Beobachtungen beruht, die ein an Schrift und Kirchengeschichte genährtes Bewußtsein an sich und den Menschen seines Erlebnisses gemacht hat. Solche und ähnliche Beobachtungen werden darum auch am ersten berufen sein, das Folgende zu korrigieren und weiterzuführen.

Wir gehen von der seelischen Situation des gläubigen Christen aus. Fleisch und Geist, Teufel und Gott sind in seiner Seele und zwar in buntem Auf und Ab. Es gehört nämlich zur Eigentümlichkeit unseres Innenlebens, daß es seinen Inhalt nicht in

ruhiger Stetigkeit besitzt. Vielmehr versinken die Inhalte, auch die Willensinhalte, bald unter die Schwelle des Bewußtseins, bald tauchen sie wieder auf; auch dringen neue in die Seele ein, und alte verschwinden für immer. Die Gesetze dieses Auf und Ab hat die Psychologie zu ermitteln; es sind bald äußere Eindrücke, welche die Willensinhalte ins Bewußtsein heben; bald sind es seelische Inhalte und auch Willensinhalte selbst, die andere Willensinhalte hervorrufen. Und wenn nun solche Willensinhalte ins Bewußtsein treten, so sind sie nie mehr bloß Stoff, dessen sich etwa das Ich, ein Ichwille bemächtigt, sondern sie tauchen im Bewußtsein nie anders auf denn als solcher Ichwille; ja, wenn man sagt, daß sie im Bewußtsein auftreten, so ist dies ja nur ein anderer Ausdruck dafür, daß sie Ichwille geworden sind. Für einen dritten, neutralen, formalen, zwischen Gut und Böse oder richtiger zwischen dem bösen und guten Ichwillen wählenden Ichwillen ist aber aus den früher dargelegten Gründen auf sittlichem Gebiet kein Platz. Man kann sich gewiß einbilden, daß man über einen solchen wahlfreien Willen verfügt und daß man sich bei jeder Entscheidung seiner bedient hat. In Wirklichkeit kommt aber die Entscheidung stets so zustande, daß der gute oder der böse Wille sich als stärker erwiesen und den entgegengesetzten Willen hat ausschalten können. Einen Indeterminismus im Sinne eines neutralen, zwischen Gut und Böse wählenden, freien Willens gibt es in der Tat nicht.

Und für ihn spricht auch nicht das Schuld- und Verantwortlichkeitsgefühl. Vielmehr ist zu beachten, daß diese Gefühle Kampfäußerungen des guten Ichwillens gegenüber dem bösen sind. Ihre Existenz bezeugt also an sich nicht das Bestehen eines neutralen Willens, sondern das eines guten und bösen Willens, und was sie uns sagen, das lautet auch nicht: „Du hast einen freien, neutralen Willen, der wählen kann zwischen Gut und Böse; also bist du verantwortlich und schuldig"; vielmehr sagen sie: „Dein guter Wille braucht sich nie vom bösen Willen ausschalten zu lassen; wenn dein guter Wille nur will, kann er stets den Sieg haben, zwar oft nicht anders als durch Rückgang auf seine kosmische Quelle, nämlich Gott, aber eben dadurch auch immer;

siegt er aber nicht, so ist er dafür verantwortlich und schuldig, bzw. dein böses Ich ist es, insofern es sich hat, mehr als es mußte, gegen das Gute behaupten wollen; immer aber bist du es!" Analysieren wir diese Aussagen, so ergibt sich: Es hat der Wille, der gute wie der böse, das Vermögen, sich durch Konzentrierung oder durch Rekurs auf seine kosmische Quelle über die augenblickliche Stärke hinaus zu vermehren, und es ist dieses Vermögen nicht nur eine Äußerung der augenblicklich vorhandenen Kraft des Willens, also daß der Wille so handeln müßte, sondern es ist auch eine Freiheitstat des Willens; er braucht nicht so zu handeln, und darum ist es, wenn es der böse Ichwille tut oder der gute unterläßt, eine Schuld. Nur ist zwischen beiden dies der Unterschied, daß der gute Wille die Überzeugung hat und haben darf, wenn er nur will, dem Bösen stets überlegen zu sein. — Es ist hiermit gewiß auch auf eine letzte, geheimnisvolle Persönlichkeitstiefe zurückgegriffen; aber es ist doch zwischen diesem Standpunkt und dem des neutralen Willens ein großer Unterschied. Denn es handelt sich nicht mehr um das psychologisch unmögliche Gebilde eines wahlfreien Willens, sondern um Eigenschaften inhaltlich gefüllter Willen. Ferner ist die Freiheit eine wesentlich andere. Es ist nicht die Wahlfreiheit, die Freiheit des Wählens zwischen Gut und Böse, denn ein inhaltlich bestimmter Wille befindet sich natürlich stets auf der Bahn seiner inhaltlichen Bestimmtheit. Vielmehr ist es einmal so, daß der gute oder der böse Wille konkrete Willensinhalte präsent hat, und diese drängen zur Betätigung. In dieser Beziehung besteht die Willensfreiheit darin, daß der inhaltlich bestimmte Wille so und so will, und er will gewiß, weil er wollen muß, aber diese konkreten Willensinhalte, die das Wollen-Müssen verursachen, sind Erscheinungen des Willens selbst, so daß Wollen-Wollen und Wollen-Müssen hier zusammenfallen. Wie man sagen kann: er will wollen, weil er wollen muß, so kann man auch sagen: er muß wollen, weil er wollen will. Sodann aber — und dies verkennt Luthers Determinismus — hat der Wille auch noch über seine konkreten Inhalte und ihr Drängen hinaus eine Freiheit der Betätigung. Natürlich ist auch

dies keine Wahlfreiheit gegenüber Gut und Böse, aber es ist die Freiheit, entweder sich konzentrieren, sich stärken, durch Schaffung neuer konkreter Inhalte mehr als bisher aktualisieren zu können oder dies auch nicht zu tun.

Sagt man, daß es doch auch allein von der Energie des vorhandenen Willens abhänge, ob er dies tue oder nicht, so verletzt man das Verantwortlichkeits- und Schuldgefühl. Denn dann bin ich ja nicht verantwortlich und schuldig, habe ich doch die Stärke der Energie nicht in meiner Hand, und ich habe auch keine geschichtliche Verantwortlichkeit und Schuld, denn ich hatte auch das Werden der Energie nie in meiner Hand. Gewiß soll damit nicht geleugnet werden, daß die Kraft des vorhandenen Willens auch eine große Bedeutung hat für sein Wachsen über sich selbst, d. i. über seine augenblickliche Stärke hinaus. Wie ein starker Wille selbst schon ein konzentrierter und aktualisierter Wille ist, so besitzt er auch Drang und Kraft, sich noch weiter zu konzentrieren und zu aktualisieren. Aber immer wo und in dem Grade wie die Nötigung der konkreten Willensinhalte zurücktritt, handelt es sich um die Fähigkeit des Willens, sich selbst zu entscheiden. Und diese Fähigkeit ist eine Sache seiner Freiheit im strengen Sinn des Wortes; schöpferisch wie er ist, kann er wachsen wollen und kann es nicht wollen, und je schwächer ein Wille in seinem konkreten, positiven Gehalt und damit auch in seinem Drange, über sich selbst hinaus zu wachsen, noch ist, um so mehr wird seine Selbstbehauptung und sein Wachstum von dem Maße abhängen, in dem er von seiner Freiheit Gebrauch oder Nichtgebrauch macht, sich über die vorhandenen Kräfte hinaus zu behaupten und zu wehren. Der gute Wille aber kann sich stets, auch wenn er zunächst tatsächlich schwächer als der böse ist, diesem gegenüber durch solche Selbstentscheidung, die ihn die Kraft Christi ergreifen läßt, behaupten, indem er durch diese stärker wird als jener. Hier liegt das Recht des Verantwortlichkeits- und Schuldgefühls.

Es empfiehlt sich vielleicht, das Gesagte noch an einigen Einzelheiten zu erläutern. Es gibt auch im Leben eines Christen, namentlich eines noch wenig gereiften, Stunden, in denen ein konkreter böser Wille die ganze Seele ausfüllt. In diesen Augen-

blicken hat ein solcher Mensch natürlich kein Verantwortlichkeitsgefühl, denn er hat ja keinen präsenten guten Willen. Trotzdem meldet sich, sobald nach dem Gesetz der Reaktion das Gute wieder auftaucht, das Schuldgefühl. Ist es in solchem Falle berechtigt? Man wird dies bejahen dürfen, zunächst einmal für den Fall, daß der Mensch nicht bloß insoweit böse war, als ihn sein böser Wille drängte, so daß er nicht anders konnte, sondern sofern er auch darüber hinaus böse war, auf Grund jener Fähigkeit des bösen Willens, in Freiheit noch weiter wachsen zu können[1]). Sodann aber und vor allem fühlen wir uns insofern mit Recht schuldig, als das Nichtauftauchen des guten Willens zwar ein Zeichen seiner Schwäche ist, diese Schwäche aber daher kommt, daß wir den guten Willen, so oft er uns präsent war, nicht genügend unter Ausnutzung der ihm hierfür gegebenen Freiheit über sich selbst hinaus gestärkt haben.

Umgekehrt gibt es nun aber auch in unserem Seelenleben Zustände, bei denen ein guter Wille die ganze bewußte Seele erfüllt. In solchem Falle können wir innerlich nichts anderes tun als eben jenes Gute wollen, aber wir wollen auch nichts anderes, die Freiheit des Willens ist mit seiner Existenz gegeben. Jedoch kann sie sich auch noch darin zeigen, daß sie über den positiv gegebenen Willen und seine Energie hinaus sich selbst anstrengt; sie kann dies tun und sie kann es nicht tun; es liegt dies an keinem Muß, auch an keiner treibenden Energie, sondern an letzter, geheimnisvoller Entscheidung des guten Willens.

Die Mehrzahl der Fälle unseres Seelenlebens zeigt jedoch nicht eins dieser Extreme, sondern meist, wenn das Gute oder Böse uns regieren will, ist das Entgegengesetzte auch zur Stelle. Wer siegt dann jedesmal? Der Indeterminismus sagt: derjenige Willensinhalt, für den sich der formale, neutrale Wille entscheidet;

---

1) Wir haben diesen Unterschied sehr deutlich im Bewußtsein und auch in der Erinnerung, und wir unterscheiden dann von dem in eigener Gewalt sich durchsetzenden bösen Willen den mutwilligen bösen Willen. Wir wissen, dies und jenes Böse taten wir, indem wir nicht anders konnten; aber ein Drittes taten wir erst auf Grund einer freien Selbstanstrengung des bösen Willens, die er hätte unterlassen können.

aber solchen wahlfreien, neutralen Willen gibt es nicht. Der **Determinismus** meint: Es siegt der **stärkere** Wille, und damit hat er an sich recht. Jedoch welches der stärkere schließlich ist, hängt nicht vom jeweiligen Bestande ab, auch nicht von Gott (religiöser Determinismus), der vielmehr stets das Gute stärken will, sondern vom Willen selbst; es hat nämlich der Wille die Freiheit, sich über sich selbst hinaussteigern zu können; oder vielmehr richtiger: es liegt letzten Endes am guten Willen, denn dieser kann sich von Gott so steigern lassen, daß ihm immer der Sieg bleibt. Je häufiger er es aber tut, um so mehr aktualisiert sich der gute Wille, um so stärker, präsenter, drängender wird er. Es tritt der Prozeß ein, den wir Heiligung nennen. Und damit schränkt sich gewiß der Gebrauch der Freiheit der Selbstentscheidung ein, und mit dem guten Willen wächst jene andere Freiheit desselben, die in ihm gebettet liegt. Aber einmal ist der Bau des guten Charakters unter dem Gebrauch jener ersten eigentlichen Freiheit erfolgt, und sodann schwindet diese auch nie. Es bleibt auch für den stärksten guten Charakter immer noch viel Raum, über sich selbst und frei vom eigenen Drängen wachsen zu können und zu sollen, wie es umgekehrt stets des Verzichts auf die Selbstkonzentrierung des immer noch vorhandenen bösen Willens bedarf. Ja, auch dies erlebt der gereifteste Christ noch oft genug, daß sein **präsenter** guter Wille schwächer als der **präsente** böse Wille ist, so daß, soll es zur Behauptung des ersteren kommen, der gute Wille von seiner Freiheit der Selbstanstrengung Gebrauch machen muß, sei es daß er das Vorhandene konzentriert oder sich Unterstützung zuströmen läßt, mag sie nun aus den Tiefen seines Unterbewußtseins oder vor allem aus dem kosmischen Quell des Guten, aus Gott kommen.

Damit aber möchte ich zur Schlußbetrachtung überleiten, die eine nun noch ausstehende Aufgabe erledigen soll, nämlich die gefundene Lösung der Freiheitsfrage in den Rahmen einzufügen, den uns Luthers „De Servo Arbitrio" an die Hand gibt, d. h. das Ergebnis unserer Untersuchung so auszubauen, daß die Gesamtheit der Fragen des Monergismus, Determinismus und der Prädestination ihre Antwort finden. Nach allem Bisherigen darf

ich mich dabei kurz fassen, denn es handelt sich um nicht viel mehr als um eine Zusammenarbeitung des bisher Ermittelten.

Es steht christlicher religiöser Selbstbeurteilung fest, daß der Mensch von sich aus verderbt und verloren ist. Es kommt dieses Urteil daher und ist darin begründet, daß der Christ einerseits erkennt, wie die herrschende Grundrichtung seines natürlichen, mit seiner Erschaffung gesetzten Wesens statt Gottes- und Nächstenliebe Welt- und Selbstsucht ist, und daß er anderseits zu dem Urteil sich gedrängt fühlt, daß alles Gute in ihm von Gott geschenkt ist. Dabei braucht nicht angenommen zu werden, daß Gott in den Menschen erst während seines geschichtlichen Lebens Gutes hineinsenkt; vielmehr legt er in ihn bereits bei der Schöpfung Anlagen und Keim des Guten. Es handelt sich hierbei vor allem um das Gewissen, das auch Paulus allen Menschen zuschreibt, ferner um die religiöse Anlage, die er ebenfalls als etwas allgemein Menschliches ansieht, und um allerlei Ansätze zum Guten[1]. Für unsern Zusammenhang ist nun wichtig, daß zum Gewissen auch das Verantwortlichkeits- und Schuldgefühl gehört. Doch wie das Gewissen selbst zwar bei allen Menschen eine absolute Bindung an die sittliche Norm bedeutet, aber erst zur Vollendung kommt, wo diese Norm inhaltlich richtig gefaßt und Gott als ihr absoluter Urheber erkannt ist, so stellt sich auch das Verantwortlichkeits- und Schuldgefühl zwar überall als die Überzeugung des guten Willens dar, die Verpflichtung zum Guten erfüllen zu sollen und zu können. Aber erst im Christentum ist auch diese Veranlagung vollendet. Denn erst hier ist das Gute und damit auch die Verpflichtung zu ihm in der ganzen Tiefe erkannt, und anderseits ist erst hier die

1) Man könnte hier den Ausdruck übernehmen, den Luther von der schöpferischen Ausstattung des Adam gebraucht und von „Erstlingen" des Geistes reden. Und auch dem kann man nur zustimmen, daß diese Erstlinge gegenüber der bösen Grundrichtung nicht die Kraft zu einem gottwohlgefälligen Leben haben. Sie befähigen den Menschen nur zur Aneignung der sich ihm bietenden Offenbarung Gottes. Macht er aber von dieser Freiheit keinen Gebrauch, so ist es seine Schuld, daß nun auch das Gute in ihm verdirbt, das Gewissen sich verstumpft, die religiöse Anlage sich verzerrt, die Keime zum Guten absterben; doch geschieht dies alles, so lange er lebt, wohl nie so völlig, daß man von völligem Seelentod reden müßte.

Überzeugung, jene Verpflichtung erfüllen zu können, zur Wahrheit geworden. Zwar weiß gerade der Christ, der allein den ganzen Umfang und die ganze Tiefe der Pflicht kennt, daß er ihr von sich aus nicht gerecht werden kann, auch nicht mit Hilfe des ihm von Gott in der Schöpfung gegebenen Guten, aber er ist auch überzeugt, daß er in dem ihm durch Christus aufgeschlossenen, versöhnenden und erlösenden Gott grundsätzlich die Kraft zu jedem Guten hat.

Wenn nun dieses Wort von Christus zu den Menschen kommt, so kann es keiner annehmen, in dem nicht Gottes Geist schon gewirkt hat. Aber er wirkt schon durch die Schöpfung in jedem, und er wirkt nun auch durch den im Wort lebendigen Geist, um Glauben zu wecken. Jedoch so sehr das Gute immer nur ein bereits vorhandener guter Wille ergreifen kann, und so sehr dieser innerhalb seiner Energie nicht anders kann, als es zu ergreifen, so bleibt doch immer das Ergreifen Christi, sowohl das erstmalige wie auch weithin das immer wiederholte, an eine Freiheitstat des guten Willens, an seine Selbstanstrengung, die über sich hinaus wachsen will, an ein freies, schöpferisches Ergreifenwollen gebunden. Hierin liegt dann einerseits das Recht des Verantwortlichkeits- und Schuldgefühls begründet, anderseits aber ist am Monergismus nicht gerührt. Denn Gott ist's allein, dem ich mein Heil zu danken habe. Er hat ja in mir das Gute uranfänglich geschaffen, das sich nach dem Heile streckt, und vor allem reicht er mir in Christo die rettende Hand, ohne die ich verloren wäre [1]), und wenn es auch an mir liegt, daß mein guter Wille seine Freiheit, die Hand zu ergreifen, gebraucht, so schafft dies doch keineswegs mir ein Recht, von einem Anteil meinerseits an meinem Heil oder gar von einem verdienstlichen Anteil zu reden. Wohl aber ist es, da Christus mir die Hand reicht und ich die Freiheit des guten Willens habe, sie zu ergreifen, meine Schuld, wenn ich es

1) So ist objektiv zu urteilen. Eine andere Frage ist, ob Gott nicht die Nichtchristen, die treu mit ihrem geringeren Pfund (ihrem anerschaffenen Guten und ihrer — unvollkommenen — Gottesoffenbarung) gewuchert haben, anerkennen wird, wenigstens insofern, als er ihnen jenseits dieser Welt noch die Möglichkeit geben wird, zum Herrn Christus Stellung zu nehmen.

nicht tue. Und auch dies ist nun sichergestellt: Das Reich der ihn liebenden und ihm dienenden Geister ist jetzt ein Reich von Persönlichkeiten, die sich ihm in Freiheit hingeben. Gewiß hat Gott ihnen erst durch das Geschenk eines guten Willens diese Freiheit gegeben, und sie werden immer mehr zu solchen Menschen, bei denen die Freiheit des guten Willens ein Nichtanderskönnen als Gutsein ist, jedoch hat sich ihr guter Charakter erst durch jene Freiheit der Selbstentscheidung ausgebaut, und sie bleibt bis zuletzt von größter Bedeutung für den Charakterbau. Solche Freiheit aber anzunehmen, widerstreitet nicht dem christlichen Glauben an Gottes Allmacht und Allwirksamkeit. Denn ist auch diese menschliche Freiheit eine Einschränkung der göttlichen allwirksamen Allmacht, so ist sie doch eine Selbstbeschränkung Gottes, verursacht und begründet durch seinen Heilsplan. Zudem rührt sie weder an Gottes allgemeiner Allmacht noch an seinem immanenten Gericht, demzufolge er die gute und böse Betätigung des Menschen mit dem Wachstum des entsprechenden Charakters vergilt.

Mit dem allen ist dann aber auch gegeben, daß die doppelte Prädestination nicht haltbar ist. Vielmehr bietet Gott, wie er das Gute irgendwie schon in jedem pflanzt, so auch jedem seinen Christus dar, bzw. er will, daß er ihm dargeboten werde, und daß er mächtig in ihm werde. Lehnt ihn aber jemand, dem er gepredigt wird, ab, so ist dies seine persönliche Schuld. Das Gute in ihm macht von seiner Freiheit, sich dem werbenden Geist Christi zu öffnen, keinen Gebrauch, und so stößt dieser lediglich auf die notwendige Ablehnung durch das böse Ich. Umgekehrt wird da, wo ein Mensch sich Christo aufschließt, d. h. an ihn glaubt, dieser Glaube zum wichtigsten Teil seines guten Willens. Und dies gilt nicht bloß insofern, als das Aufgeschlossensein für Christus das Einströmen seines erneuernden Geistes ermöglicht, sondern auch als auf dem Glauben die Heilsgewißheit ruht. Zwar ist der Glaube, ob er sich wohl mit der Zeit zu einem Charakter verfestet, ebenso unvollkommen wie die Gottes- und Nächstenliebe, und deswegen kann ich ebensowenig wie um meiner Liebe so auch um meines Glaubens willen gewiß sein, bei Gott zeitlich und ewiglich in Gnaden zu stehen. Wohl aber ist die Heilsgewißheit insofern an

den Glauben geknüpft, als der Glaube die Hand ist, mit der ich die allen und darum auch mir geltende Gottesgnade ergreife. Und der Aufbau eines Glaubenscharakters hat dann die Bedeutung, daß er eine gewisse Gewähr für die Ständigkeit des Glaubens gibt, insofern als sich immer mehr ein konkreter, starker Glaubenswille bildet, freilich ohne daß je jene Freiheit der Selbstentscheidung aufhörte, die jedoch nicht bloß ein Moment der Unsicherheit bildet, sondern auch dem Glaubensleben den unentbehrlichen Wert der Persönlichkeit und Freiheit verleiht. Gott aber wird die annehmen, in denen er solches Vertrauen auf seine Gnade in Christo findet, mag es in der letzten Stunde, wie manchmal im Leben sogar reifer Christen, nicht präsent gewesen sein, oder mag es gar erst in letzter Stunde vom Guten in der Seele ergriffen sein, wie beim Schächer am Kreuz.

Wir sind hiermit am Ende. Es ist unvermeidlich, daß bei der verhältnismäßigen Kürze der Darstellung nicht alles, was zu unserem so umfassenden und komplizierten, historischen und systematischen Problem gehört, berührt, geschweige eingehend erledigt werden konnte. Es ist aber der Zweck dieser Zeilen erreicht, wenn immerhin die Grundlinien des Lösungsversuches, den Luther einst für die Fragen des Monergismus, des Determinismus und der Prädestination bot, genügend deutlich hervorgetreten sind, und wenn es der vorgetragenen eigenen Beurteilung wenigstens in etwas gelungen ist, den Wahrheitsgehalt von Luthers De Servo Arbitrio, ohne Wesentliches von ihm zu verschütten, in ein heute brauchbares System umzugießen.

Gedanken und Bemerkungen

1.

D. Otto Clemen
Zwickau

Melanchthoniana
in Wittenberger Gelegenheitsgedichten
zirka 1550—1560

In der Zeit von zirka 1550 bis zu Melanchthons Tode und darüber hinaus sind aus den Kreisen der Wittenberger Studenten und Magister eine Menge lateinische und auch griechische Gelegenheitsgedichte hervorgegangen, Weihnachts-, Neujahrs-, Oster-, Himmelfahrts-, Pfingstgedichte, Gedichte zu Hochzeiten und Todesfällen, Gratulatoria, d. h. Beglückwünschungen zu errungenen akademischen Würden und zu Amtsantritten, Propemptica, d. h. Geleitgedichte zum Weggang von der Universität u. a. m. [1]). Die

1) Daß die Überproduktion und die Schnellfertigkeit, mit der man damals in Wittenberg dergleichen Gedichte fabrizierte, gelegentlich sogar zu Plagiaten und Unredlichkeiten verführte, zeigt folgendes Beispiel: Mit einer Widmung an Fürst Wolfgang von Anhalt vom Mai 1557 erschien damals in Wittenberg ein Carmen de ascensione Christi et missione spiritus sancti autore Paulo Hubnero (der im Album Academiae Vitebergensis nicht zu finden ist). Dieses Carmen ist völlig identisch mit einer Elegia de ascensione domini et missione spiritus sancti scripta a M. Johanne Critandro Zvicaviensi, die einige Jahre vorher, 1554, mit einer Widmung an den Zwickauer Bürgermeister Joh. Unruh, in Wittenberg gedruckt worden war (Critander = Richtmann? fehlt übrigens auch im Album). Auch die zwei griechischen Distichen, die Hübner auf sein Titelblatt gesetzt hat, sind gestohlen. Sie stehen mit der Unterschrift: Joh. Chesselius auf: Carmen de missione spiritus sancti ad d. Hieronymum Rauscher, praetorem inclytae urbis Lipsiae, scriptum a Melchiore Saur

Themen, die zur Behandlung gekommen sind, hauptsächlich biblische, aber auch mythologische und geschichtliche, die Allegorien und

Cygnaeo, Witebergae excudebat Johannes Crato 1555. (Das eine Zwickauer Exemplar trägt die eigenhändige Widmung des Verfassers an den am 17. Mai 1550 immatrikulierten Christoph Kaufmann aus Nürnberg; vgl. über ihn Zentralblatt für Bibliothekswesen 39, 504.)

Johannes Chesselius Besnicensis (aus Pößneck) ist am 1. September 1554 in Wittenberg immatrikuliert worden. Er exzellierte besonders in griechischen Gedichten. Ich kenne von ihm: 1. Hymnus in natalem domini et redemptoris nostri Jesu Christi Graecis versibus heroicis ad d. Stenelaum comitem a Gorka, magnificum celeberrimae academiae Vitebergensis rectorem, scriptus, Wittebergae excudebat Johannes Crato 1555. (Graf Stanislaus von Gorka am 10. Mai 1554 inskribiert. Auf unserem Exemplar von der Hand des Autors: Συγγνώμη τῷ πρωτοπείρῳ = Diogen. 6, 93, damit als Erstlingswerk gekennzeichnet.) 2. Hymni aliquot sacri de victoria filii Dei Graece et Latine scripti in diebus festis pascatos, ascensionis et pentecostes, Wittebergae excudebat Johannes Crato 1555 mense Junio. (Das eine Zwickauer Exemplar trägt die eigenhändige Widmung des Verfassers an den am 31. Januar 1548 immatrikulierten Sohn des gleichnamigen Rektors des Nürnberger Egidiengymnasiums Michael Roting.) 3. Epitaphium Laurentii Kempen senatoris Gottingensis (gestorben 2. November 1552), Viteborgae in officina Thomae Klug 1555. 4. Epithalamium für Joh. Bugenhagen den Sohn (vgl. über ihn RE.[3] 3, 532) und Maria, Tochter Bartholomaei Stoltzen in Torgau, Vitebergae 1556 Calendis Junii. 5. Elegia de resurrectione mortuorum in die pascatos, edita ac scripta in gratiam d. Adolphi comitis in Nassau, Catteneinbogen, Vianden et Dietz etc., Witebergae excudebat Johannes Crato 1559 mense Martio. 6. Hymnus de triumpho filii Dei ascendentis in coelum scriptus in gratiam dominorum Wenceslai et Johannis comitum in Ostrorog etc., Vitebergae excudebat Johannes Crato 1559 Calendis Maii. (Die beiden Grafen sind am 29. November 1558 in Wittenberg inskribiert.)

Melchior Sauer Cygneus hat sich am 11. November 1554 in die Wittenberger Matrikel eintragen lassen. Ich kenne von ihm außer dem oben erwähnten Gedicht ein ebenfalls dem Leipziger Bürgermeister Hieronymus Rauscher (vgl. über diesen E. Kroker, Neujahrsblätter der Bibliothek und des Archivs der Stadt Leipzig 4, 19) gewidmetes Carmen de missione in carnem filii Dei, Wittebergae excudebat Johannes Crato 1556, ein Carmen de periculis horum temporum et de prodigiis, Wittebergae excudebat Johannes Crato 1557, und ein Hodoeporicon scriptum honesto et docto viro d. Magistro Simoni Proxeno Buduuicensi amico suo veteri et caro Witteberga discedenti in dessen Ducum et regum Bohemiae series usque ad Carolum quartum imperatorem descripta carmine, Wittebergae excudebat Johannes Crato 1556. (Das eine Zwickauer Exemplar mit der eigenhändigen Widmung des

Vergleiche, die verwandt worden sind, Anlage und Stil, einzelne immer wiederkehrende Ausdrücke und Wendungen, das alles verrät deutlich den Einfluß Melanchthons. Man könnte fast von einer neulateinischen Dichterschule in Wittenberg in dem Zeitraum 1550 bis 1560 unter Melanchthons Vorsitz sprechen. Oft kommt er selbst zu Wort, in Begleitgedichten und Vorreden gelegentlich wird eine von ihm erzählte Geschichte eingefügt. Dafür im folgenden ein paar Beispiele, als Nachträge zum Corpus reformatorum und zu meinen „Studien zu Melanchthons Reden und Gedichten" von 1913.

Das Gedicht CR. X, 606 Auricomum vellus findet sich auf dem Titel folgender Veröffentlichung: In diem natalem Christi servatoris nostri elegia scripta ad clarissimum virum D. Doctorem Johannem Viheum, consulem in Salinis Saxonicis, ab Andrea a Berg Hallensi, Vitebergae excudebat Johannes Crato 1551. Andreas vom Berge Hallensis wurde am 31. Mai 1546 immatrikuliert. Ich kenne von ihm noch ein Epithalamium für Mag. Joh. Macholt, Vitebergae 1549 (Vitus Creutzer). 1556—1567 war er Pfarrer in Sagan, vgl. CR. IX, 985. Der Doctor Viheus, dem die Elegie gewidmet ist, ist doch wohl identisch mit dem Dr. von Wyhe, dem Leibarzt des Kardinalerzbischofs Albrecht von Mainz in Halle (Hertzberg, Gesch. der Stadt Halle a. d. S. II, 1891, S. 370).

Autors an den am 17. Mai 1555 in Wittenberg immatrikulierten Georgius Keutherus aus Königsberg i. Pr. Simon Wirt Budwitzensis ist am 8. Oktober 1553 inskribiert. Vergleiche über ihn Georg Loesche, Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn, Tübingen 1909, S. 155.) Außerdem kenne ich: Melchioris Saueri Pribusiani carminum libri duo, Witebergae excudebat Johannes Crato 1558. Daß dieser Sauer von Priebus mit dem von Zwickau identisch ist, folgt daraus, daß das Carmen de missione in carnem filii Dei, das Carmen de missione spiritus sancti, das Carmen de periculis und das Hodoeporicon dort fol. A 6a—Bb, B 4b—7b, C 3b—6b, E 4b—E 6a wiederkehren. Auch weist das Carmen de periculis auf der Titelrückseite ein Widmungsgedicht an die aus Priebus stammenden Brüder Nikolaus Picus (Specht), damals Pfarrer zu St. Afra in Meißen (vgl. über ihn Kreyßig, Album der evgl.-luth. Geistlichen im Königreiche Sachsen, Crimmitschau 1898, S. 3. 77; Bautzner Geschichtsblätter, 3. Jhrg., Nr. 8; Enders, Luthers Briefwechsel, 12, 45 [1]; WA. 48, 258) und Joh. Picus, Bürgermeister ihrer Vaterstadt, auf.

Philip. Melanth.

Ut Deus in multos sua munera spargere posset,
Humanum mira condidit arte genus,
Nostraque cum vellet fieri sibi pectora templa,
Luce ea perfudit iusticiaque sua.
Hoc decus amissum reddit, quia sanguine gnatus
De celo missus crimina nostra luit.
Haec quanquam superat captum sapientia nostrum,
Agnosci tamen haec vult sua facta Deus.
Et nunc perpetuae vult esse exordia vitae
Scintillam, Christum quae didicisse studet.
Et grata est ipsi pietas haec dona referre.
Quare Nicolei scripta fidemque probes.

Das vorstehende im CR. fehlende Gedicht findet sich auf der Titelrückseite von: Hymnus de die natali domini nostri Jhesu Christi ad illustriss. principem Wolgangum Palatinum Rheni Bavariae ducem et Veldentiae comitem Nicolao Cisnero autore 1551. Der Verfasser ist am 3. Mai 1551 als Nicolaus Chistnerus Mosbachensis Magister Heydelbergensis ins Album der Wittenberger Universität eingetragen. Nach ADB. 4, 267 f. und Gödeke, Grundriß II², S. 110, Nr. 163 wurde er im März 1529 in Mosbach in der Pfalz geboren, wurde später Professor in Heidelberg, Kammergerichtsassessor zu Speyer und Vizehofrichter zu Heidelberg, wo er im März 1583 starb.

Philippus Melanchthon
ad illustres dominos in Tautenberg et Vargela.

Est decus esse bonis virtute valentibus ortum,
Radicem soboles nam genuina refert.
Hanc formare tamen iussit Deus atque fovere
Lege sua et gnati cognitione sui.
Stirps etiam vestra est maiorum clara triumphis,
Induit arma, quibus Relligionis honos.
Cum Solymas arces Fridericus Cesar adiret,
Praebuit huic fidum Vargela vestra ducem.

Ergo naturae et generis pulcherrima dona
  Doctrinae studiis vos decorare decet.
Gnate Dei, aeternum verbo qui colligis agmen,
  Fratres, quos peperit Vargela, Christe, regas!

Auch dieses Gedicht fehlt im CR. Es steht auf der Titelrückseite von: Elegia in natalem Christi dedicata dominis Joanni et Georgio fratribus liberis baronibus in Tautenberg a Friderico Weydebrando Pesnicensi, Witebergae excudebat Johannes Crato 1555. (Die beiden Gebrüder Freiherrn von Tautenburg und Vargula erscheinen am 25. Juli 1554 in der Wittenberger Matrikel. Das eine Zwickauer Exemplar mit der eigenhändigen Widmung des Verfassers an den oben erwähnten Nürnberger Christoph Kaufmann.) Der Verfasser, identisch mit dem 1585 als Mitglied des kurpfälzischen Kirchenrats in Heidelberg gestorbenen Friedrich Widebram (vgl. über ihn ADB. 42, 338—340 und dazu Joh. Haußleiter, Aus der Schule Melanchthons, Greifswald 1897, S. 64 und P. Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons, Naumburg a S. 1904, S. 10), ist am 12. Dezember 1551 als Fridericus Weidebrand Pesnicensis inskribiert. Unterm 30. Juni 1556 empfahl ihn Melanchthon dem Mathesius für den Schulmeisterposten in Joachimsthal (CR. VIII, 789); er erhielt aber die Stelle nicht (Loesche, Joh. Mathesius II, Gotha 1895, S. 317). Melanchthon empfahl ihn dann auch nach Zerbst und Dresden (Carl Krause, Melanthoniana, Zerbst 1885, S. 71 f. 163). Ich kenne von ihm noch folgende Veröffentlichung: Triumphus resurgentis Christi ab inferno scriptus ad d. Thomam Schirpium seniorem, Roſslensis quaesturae praefectum, Witebergae apud Thomam Klug 1554.

Das Gedicht, das CR. IX, 721 in zwei Neujahrsbriefen Melanchthons erscheint, begegnet auch auf dem Titel von: Elegia de misero ecclesiae statu continens precationem pro initio novi anni autore M. Casparo Engelheubt Smalcaldensi, Wittebergae 1559. Der Verfasser ist als Caspar Engelheupt Schmalcaldensis am 28. April 1556 immatrikuliert worden und hat 1557 bei Thomas Klug in Wittenberg eine Historia de natali domini

et salvatoris nostri Jhesu Christi carmine descripta drucken lassen.

Daß Melanchthon gern und leicht Vorreden und Begleitgedichte zu Veröffentlichungen anderer beisteuerte, ist öfters gerühmt worden. Z. B. schreibt Viktorin Strigel aus Leipzig am 27. November 1563 an Joh. Schosser (Poematum 1585 ... fol. Ff 6b) in bezug auf Camerar: in his officiis praestandis non imitatur facilitatem praeceptoris nostri, piae memoriae Philippi Melanthonis ... Melanchthon ging aber in seiner Gefälligkeit manchmal soweit, daß er für einen oder den anderen seiner Schüler eine vollständige Vorrede aufsetzte, in der er sich gar nicht als den Autor bezeichnete, sondern ganz in die Haut des anderen hineinschlüpfte. Eine solche in Wirklichkeit von dem „Praeceptor" verfaßte Vorrede findet sich z. B. fol. Aija—A4a folgender Veröffentlichung: Historia de morte et gloriosa resurrectione salvatoris nostri Jesu Christi scripta carmine heroico autore Matthaeo Behem Annaemontano, Witebergae excudebat Thomas Klug 1556. Wer Melanchthons Diktion und Christologie kennt, wird keinen Augenblick daran zweifeln, daß die Vorrede von Anfang bis zu Ende von ihm stammt. Besonders beweiskräftig ist die Anführung des Gedichts CR. X, 628, Nr. 288[1]), vgl. auch S. 609, Nr. 255 und S. 632, Nr. 297, sowie XXIV, 135.

Matthaeus Behem Annaemontanus wurde am 11. September 1554 inskribiert. Ich kenne von ihm außer der Descriptio urbis Annaemontanae (vgl. meine Studien S. 43, Anm. 1) noch eine Elegia ad amplissimum ac prudentissimum senatum urbis Annaemontanae, Wittebergae excudebat Johannes Crato 1555 und ein Carmen gratulatorium scriptum ad reverendum virum, pietate ac doctrina praestantem, Dominum Magistrum Philippum Wagner, pastorem ecclesiae Annaebergensis fidelissimum, Witebergae e officina Thomae Klug 1556. Das Zwickauer

1) Dieses Gedicht steht auch auf dem Titel von: Elegia de missione in carnem filii Dei ad d. Joannem Geier, inclyti et serenissimi regis Austriae D. Ferdinandi consiliarium, scripta a Casparo Musculo Gessodunense, Wittebergae excudebat Johannes Crato 1556. (Casparus Muss Gessodenensis = aus Linz ist am 20. September 1553 inskribiert.)

Exemplar trägt eine Widmung von Wagner, der als Sohn eines Pegauer Tuchmachers 1526 geboren ist (Kreyßig, S. 15), an seinen Lehrer, den Schulmeister Liborius pisca[tor].

Clarissimo viro, pietate ac egregia virtute praestanti, Domino Sebastiano Funck, praefecto monetae apud Schnebergenses celeberrimo, domino ac patrono suo colendo.

Dulcissima est prophetia Jacob patriarchae praedicentis et quasi definientis filii Dei salvatoris nostri Jesu Christi in carnem adventum. Non solum enim historiae series valde concinna admiratione digna est, quod tempus, quo filius Dei λόγος aeterni patris assumsit humanam naturam, ad vaticinium exacte congruat, verum etiam appellatio Messiae iucundas consolationes et utiles commonefactiones nobis proponit. Dicit enim Jacob: Non auferetur sceptrum a Juda, donec veniet Siloh. Haec appellatio pulcherrimam imaginem continet. Siloh enim idem est, quod χόριον αὐτῆς seu foetus ipsius, virginis scilicet seu venturae matris. Cum autem χόριον sit pellicula, quae circundat foetum in utero materno, valde congruit hoc nomen domino et salvatori nostro Jesu Christo, qui pendens in cruce circundatus chorio seu pellicula, quae est cruenta, immensam Dei iram sustinet nosque tanquam laceratas fasciolas gestat et sordes nostras suo contactu et sanguine emundat ac λύτρα suo aeterno patri persolvit, ut iustitiae Dei satisfiat. Haec tam dulcis imago in consideratione liberationis factae per filium Dei in cruce hoc tempore piis mentibus ideo proponenda est, ut haec et caetera aeterna eius beneficia ardentius meditentur et cogitent de communi ecclesiae imbecillitate et ingenti ira Dei, cui hoc modo et non aliter satisfieri conveniebat. Ipse enim filius Dei λόγος ὑφιστάμενος aeterni patris assumta humana natura factus est victima pro nobis et obtulit se mactandum et vere sensit in illa lucta et agone molem immensae irae Dei, tulit languores nostros et poenam nobis ferendam ipse sustinuit, ut nobis pax et venia concederetur et vulneribus eius nos sanaremur. Hoc mirandum foedus divinae et humanae naturae in Christo

commonefacit nos, ut cogitemus de causis huius copulationis, quae aeternam ac divinam maiestatem ad hoc decretum impulerunt et ad salutem nostram contulerunt. Quas cum enumerare forte longum esset, saltem hi versus saepe cogitandi sunt, qui praecipuas huius mirandi foederis causas comprehendunt:

Nil sum, nulla miser novi solatia, massam
 Humanam nisi quod tu quoque, Christe, geris.
Tu me sustenta fragilem, tu, Christe, guberna,
 Fac, ut sim massae surculus ipse tuae.
Hoc mirum foedus semper mens cogitet, uno
 Hoc est, ne dubita, foedere parta salus.

His versibus sapienter docemur infinitam esse Dei bonitatem, qui propter filium deprecantem nos recipit. Admonemur etiam de infirmitate nostra, quae tanta est propter horribilem peccati magnitudinem, ut humana natura prorsus ad nihilum redacta esset, nisi decretum esset factum in arcano divinitatis consilio, ut filius assumeret humanam naturam et esset noster mediator, redemtor et salvator. Haec beneficia reverenter agnoscenda sunt et Deo gratiae agendae, qui tam ardentissimo amore in nos flagrat, ut de salute nostra hanc aeternam curam tam fideliter susceperit. Haec etiam beneficia sunt illustria testimonia reliquorum beneficiorum filii Dei, et, quod lux veritatis ac ecclesia collecta a Deo per filium conservetur et contra rabiem diaboli ac mundi mirabiliter tegatur, inde nihil dubium est. Cum itaque de passione, morte et resurrectione domini nostri Jesu Christi carmen valde ieiunum scripserim, tibi, vir clarissime, domine ac patrone colende, ideo dedicandum esse censui, quia scio te virum omni virtute excellentem haec beneficia parta nobis morte et tota obedientia filii Dei sapienter meditari. Non dubito etiam te pro candore tuo, quae virtus in magnis viris non potest non esse, et pro incredibili erga me amore hoc carmen aequo animo esse suscepturum. Quamvis autem mea tenuitas me deterrere debuisset, quominus te virum gravissimo iudicio praeditum his puerilibus versiculis obtunderem, tamen

tua prior in me fere divina beneficentia me ad hoc impulit, ut hoc exiguo scripto meam gratitudinem tibi utcunque probarem. Cum enim sciam, quanta sit in ingratitudine turpitudo, quam et Deus et homines tanquam foedissimum *βδέλυγμα* cum magna commotione aversantur, magna me calamitate affectum esse iudicarem, si haec tetra ingratitudinis nota mihi merito impingeretur. Reverenter igitur cum summa animi summissione peto, ut pro solita tua in me bonitate hoc vilissimum gratitudinis pignus bono animo suscipere et me tuo favore tolerare non dubites. Oro autem aeternum Deum, aeternum patrem domini nostri Jesu Christi, qui suo sanguine nos redemit, ac spiritu sancto suo effuso in apostolos lucem euangelii accendit, cuius radios in totum orbem terrarum sparsit, et semina ecclesiae suae collegit et conservavit, ut et nunc ecclesiae suae prae senio iamiam labanti fideliter et paterne adsit, eam soletur ac sublevet et salutares doctores et gubernatores excitet, qui sint *σκεύη ἐλέους* ac organa utilia ecclesiae ac reipublicae. Inter quos te ac tuos paterne tegat et tribuat tibi longa ac laeta vitae spacia et regat tua consilia, ut ad ecclesiae et reipublicae incrementum cedant. Bene ac feliciter vale! Vitebergae in paschate [5. April] anni 1556, quod est ab exitu Israelitarum pascha 3065.

Matthaeus Behem
Annaemontanus.

Hic mihi divini narratio pulchra Philippi
Incidit, hanc dignam cognitione puto.
Is bona commemorat de docto multa Grynaeo,
Cuius sunt omni nomina nota solo.
Venit hic antiquam Nemetum fortassis ad urbem,
Stant ubi Francigenum busta quaterna Ducum[1]).
Hic Faber[2]) innocuum tenebroso carcere claudi
Atque sua occidi perfidus arte cupit.

1) Im Königschor über dem Schiff des Speyerer Doms liegen bekanntlich acht deutsche Kaiser begraben: Konrad II., Heinrich III., IV., V., Philipp von Schwaben, Rudolf von Habsburg, Adolf von Nassau, Albrecht I.

2) Der Hofprediger König Ferdinands.

Sed pius ecce Senex, vultu gravis atque verendus,
Venit ad hospitium, magne Philippe, tuum.
Eia age, vade, precor, dixit, vir clare, Melanthon,
Simonique refer talia verba tuo:
Hinc fuge trans gelidi vectus cita flumina Rheni,
Qua potes et quantum res sinit, ire licet.
Lictores aderunt, hinc hinc fuge, quaeso, repente,
Aut gladio tristi colla premenda dabis.
Hic redit ad comites clarissimus ille Melanthon
Simonemque suum tristis abire facit.
Mox ibi lictor adest, sed iam discesserat inde,
Tectus ab angelica vir pius ille manu.

Diese Verse begegnen in einem Carmen de angelis ad d. Joachimum Fridericum, marchionem Brandeburgensem &c. scriptum ab Ertmanno Copernico, excusum Witebergae 1557. Ertmannus Copernicus Granseiensis = aus Gransee ist am 4. Mai 1545 ins Wittenberger Album eingetragen. Er wurde später Professor in Frankfurt a. O. Am 25. März 1556 empfahl ihn Melanchthon dem Jakob Runge, am 1. Juni 1556 dem Erzbischof Sigismund von Magdeburg (CR. VIII, 724. 769). Daß das Carmen de angelis von Melanchthon inspiriert ist, zeigt besonders die oben wiedergegebene versifizierte Geschichte, die Melanchthon als ein Beispiel für gottgesandte Engelhilfe öfters erzählt haben wird (vgl. CR. XIII, 906 und XXV, 595, ferner I, 1061 und Ney, Geschichte des Reichstags zu Speier, Hamburg 1880, S. 155)[1].

CR. IX, 825 steht ein Brief Melanchthons an den Rat Kurfürst Joachims II. von Brandenburg Thomas Matthias (vgl. über ihn ADB. 20, 668) vom 28. Mai 1559, col. 1057 ein Brief Melanchthons an Georg Buchholzer vom 22. Februar 1560. Beide

1) Vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, Gotha 1879, S. 202 und ZKG. 32, 287 ff. — Über Grynäus vgl. ADB. 10, 72 f. und besonders Ersch und Gruber 95, 375—380.

Briefe stehen auch Poematum Johannis Schosseri Aemiliani[1]) libri XI, Francofordiae ad Viadrum 1585, fol. Ee 6b und Ffa. Zum ersten Male aber sind sie gedruckt auf der Titelrückseite und vorletzten Seite von: In honorem coniugii d. Thomae Matthiae et Ursula Meienburgiae elegia Johannis Schosseri 1561. (Ursula Meienburg war die Tochter des Bürgermeisters von Nordhausen Michael Meienburg ADB. 52, 288.)

---

1) Schosser stammte übrigens nicht, wie Georg Ellinger ADB. 32, 389 und Gödeke, Grundriß II², S. 110, Nr. 160 meinen, aus Amalienruh im Hennebergschen, sondern, wie schon M. Schneider, Mitteilungen der Vereinigung für Gothaische Geschichte und Altertumsforschung 1911, S. 21 und P. Flemming, Stud. u. Krit. 1912, S. 621 berichtigt haben, aus Emleben bei Gotha. Dies ergibt sich auch aus einem Briefe Schossers an Hieronymus Mörlin, den Sohn Joachim Mörlins, vom 3. Mai 1575 (Poematum ... fol. Kbb): „Erat autem vetus inter reverendum virum parentem tuum Doctorem Joachimum Morlinum et patrem meum Fridericum Schosserum amicitia eo tempore inter ipsos constituta, cum parens tuus ecclesiae Arnstadiensi [1540—1543], meus vero ei, quae est in Aemilia Turingiae, praeesset.“ Emleben und Arnstadt sind nicht weit voneinander entfernt.

2.

D. A. Freitag

Charlottenburg

Der literarische Rörer

Zugleich Abwehr einer Kritik an der Weimarer Lutherausgabe[1])

Jede wissenschaftliche Textausgabe hat zum Ziel, weiteren Forschungen als Grundlage zu dienen. Nach dem Vorgange von Scheel (M. Luther I, 1916, Anmerkungen zu § 2) und Loofs (Articulus stant. et cad. eccl., Th. Stud. u. Krit. 1917, 328 u. ö.) hat G. Schulze im jüngsten Lutherheft dieser Zeitschrift, Bd. 98/99, I, S. 18—82, meine Ausgabe der Rörerschen Nachschrift von Luthers Galatervorlesung von 1531 und des darauf aufgebauten

1) Ich bringe den nachstehenden Aufsatz um so bereitwilliger zum Abdruck, als Herr D. Freitag nicht bloß eine Replik auf das bietet, was ihn an Herrn Lic. Schulzes Arbeit im vorigen Hefte (Lutherana IV) peinlich berührt hat, sondern auch Anlaß nimmt, in eine thematische Erörterung über den „literarischen Rörer" einzutreten. Meinerseits etwa wie ein Schiedsrichter Stellung zu nehmen zu dem, was er in Lic. Schulzes Untersuchung abwehrt, die im vorigen Jahre, zum Teil weiter ausgeführt, der theologischen Fakultät in Halle als Lizentiatendissertation vorlag und von den Herren D. Loofs und D. Ficker mit hohem Prädikate gewürdigt wurde, kann mir nicht in den Sinn kommen. Ob Herr Lic. Schulze, der eben in einen neuen Wirkungskreis, das Jugendpfarramt in Weimar, übergetreten und daher zur Zeit außer Stand ist, sich zu äußern, später einmal das Wort ergreifen will, überlasse ich ihm; für jede sachliche Äußerung stehen selbstverständlich die Spalten dieser Zeitschrift ihm offen.

30. April 1926. Kattenbusch.

Kommentars von 1535, WA. 40 I u. II, einem wertvollen Vergleich unterzogen. Die voneinander abweichenden Stellen beider lassen Hs in ihrem hervorragenden Quellenwert für das echt Lutherische, Dr als Zeugnis für daneben hergehende melanchthonische Einflüsse bedeutsam hervortreten.

Diesen Nachweis begleitet eine Kritik an zahlreichen Einzel- und zwei Hauptpunkten meiner Einleitung und meiner Erläuterungen zum Text. Meine Bestimmungen des gerade hier überaus mannigfaltigen handschriftlichen Überlieferungsstoffes finden zwar volle Bestätigung. Die Einwände aber zieht Schulze am Schluß dahin zusammen, er habe „wiederholt irrtümliche und unzuverlässige Angaben in WA. 40 I u. II feststellen müssen" (S. 82). Eine so spitze Formulierung gegen einen Herausgeber klingt leicht dem ganzen Werk, dem er dient, abträglich. Zugleich mit dem gegen die Form erhebe ich aber auch gegen den Inhalt der Kritik auf allen Punkten Widerspruch. Ich werde erst die Einzeleinwürfe, darauf die beiden „schwerwiegendsten" meiner angeblichen Irrtümer in aller gebotenen Kürze erörtern: meine „Ablehnung der Mitarbeiterschaft Kruzigers an der Herstellung von Dr" und mein „viel zu günstiges Urteil über Rörer". Damit entfällt dann auch der Angriff auf den Leiter der WA., K. Drescher, der im Vorwort zu Bd. 40 I die literarische Unantastbarkeit Rörers nochmals unterstrich (81).

I. Herausgeberische Abwehr der Einzeleinwände

1. Sie berühren die WA. in allgemeinerer Art zunächst sachlich und technisch.

a) Der gegen „die Herausgeber der WA." insgesamt gerichtete Vorwurf, daß sie an dem Quellenwert der Lutherüberlieferung „noch nichts oder nur wenig zu monieren gefunden haben" (21), ist durch den ersten Satz meiner obigen einleitenden Bemerkungen erledigt. Bei einer die Aufgabe der Textsicherung und -darbietung wesentlich überschreitenden Beigabe von Werturteilen würde im vorliegenden Falle ja auch das Hauptergebnis der Schulzeschen Abhandlung bereits vorweggenommen worden sein.

b) Die mir von Schulze durch Anführungszeichen ausdrücklich zum Vorwurf gemachte „nachträgliche" Identifizierung der Handschrift Kruzigers in Hs (23) entstammt den besonderen Arbeitsschwierigkeiten der WA.: möglichst rasche Förderung des Druckes, Entlegenheit des Wohnsitzes der Herausgeber von Bibliotheken, berufliche Behinderungen lassen manches erst in den „Nachträgen

und Berichtigungen" seine Erledigung finden, die also nicht als Corrigenda, sondern als dem übrigen Bande inhaltlich gleichstehend zu bewerten sind.

c) Man kann aus demselben Grunde auch nicht sagen, daß ein Mitarbeiter den andern „moniere" (33 Anm. 7). Sie alle dienen der gemeinsamen Sache und zeichnen im einzelnen nur zur Andeutung ihrer eigenen Verantwortung. Man pflegt ja auch sonst nicht so peinlich darauf bedacht zu sein, die Namen der Herausgeber bei Zitaten aus der WA. zu erwähnen.

2. Als unfreundliche Monita, leicht dazu angetan, das Vertrauen zur WA. zu trüben, die sich zusammenhanglos an meine aus einer Gesamtanschauung erwachsenen Herausgeberhinweise heften, erscheinen folgende gegen mich erhobenen Einwände.

a) Hier sind zunächst auffällig die nur halben Zustimmungen: ich würde „wohl im Recht sein" (25) mit der Beziehung der späteren Randdaten in Hs auf die Herstellung des Druckereimanuskripts; ich dürfte „im ganzen recht haben" (31) mit der Bestimmung eines Handschriftenstücks als einer Dietrichschen Bearbeitung; daß es „an Bedenken" — die aber nicht genannt werden — „gegen meine Annahme" von Präparationen Luthers „nicht ganz fehle" (30). Dabei werden an allen drei Stellen meine ganz unbestreitbaren Feststellungen durch Schulze selbst noch erhärtet.

b) Daß meine Ausdrücke „Umschreiben" der Hs und „Setzermarken" in ihr (24 Anm. 3) nicht eng zu fassen sind, etwa als „wörtliche Reinschrift" und „für den Setzer bestimmt", ist nach der ganzen Sachlage für jedes weitere Wort allzu selbstverständlich.

c) Anderseits wäre zur Kennzeichnung von Präparationen Luthers statt auf die entlegenere Genesisvorlesung bequemer auf meine ausdrückliche Nebeneinanderstellung solcher Präparationen mit den Psalmenvorlesungen in dem hier vorliegenden Bd. 40 II, 612 ff. zu verweisen gewesen.

d) Das Korrekturversehen „so" statt „so" inmitten des lateinischen Kontextes dürfte wohl auch ein zu geringfügiger Grund für das weitgehende Urteil Schulzes sein, ich hätte „mitunter das Sprachgemisch unrichtig, zum mindesten ungenau wiedergegeben" (33 Anm. 7). Der einzige zweite Grund für diesen Vorwurf, ebenda, daß „meret" sicher als „meret" = „vermehrt" zu lesen sei, ist falsch, da Rörer stets „mheret" schreibt; man muß meret = maeret („ist betrübt") fassen und auf conscientia (scil. legem habens) WA. I, 558, Z. 8 beziehen.

e) Gegenüber der langen Anmerkung (31 Anm. 1) über das Verhältnis von Hs, der Dietrichschen Bearbeitung und Dr verweise ich darauf, daß ich WA. I, 690 ja selbst „dieses Stück" Dietrichs (nicht bloß einen Teil desselben) aus Hs geschöpft sein lasse, daß „eine weite Strecke" hindurch die Übereinstimmung „außerordentlich" groß, das heißt aber doch nur: im ganzen nicht gleichmäßig sei. Daß Dr, wie ich sagte, „mehr eigene Wege geht", zeigen z. B. die Seiten WA. I, 433—435, wo die Benutzung der Hs und des Dietrichstückes so ziemlich zeilenweise wechselt. Demgegenüber und noch im Vergleich zu

S. 442, weniger schon zu S. 443, erweist sich meine Angabe als richtig, daß Rörer von S. 444 an die Dietrichsche Ausarbeitung geradezu durchweg wortgetreu, „mit kleinen Änderungen“ etwa auf S. 447, Dr zugrunde legte. Aber diese Einzelheiten sind Quisquilien gegenüber meiner Feststellung I, 690, daß an eine — auch von Schulze nicht im mindesten angenommene — Mitarbeit Dietrichs an Dr gar nicht gedacht werden kann. Dies ist der springende Punkt, auf den es dem Herausgeber ankommen mußte.

f) Zu der gleichen Art von Aufbauschung eines leichten Fingerzeiges für weiteres Nachspüren (vgl. mein ausdrückliches „vielleicht“ an der betreffenden Stelle) zu einem schwerwiegenden „Irrtum“ (29 Anm. 1) bedarf es kaum eines weiteren Wortes. Jener Fingerzeig selbst diente der Hervorhebung einer fünffachen Überlieferung des dort beginnenden Textabschnittes, einer Seltenheit, der gegenüber alles Andere zu einer Kleinigkeit, die Kritik an dieser aber zu einer Kleinlichkeit zusammenschrumpft. Obendrein war in den Präparationen Luthers WA. I die Seite 19 zunächst auch noch durch die Stellenangabe (Gal.) „3, 4“ S. 18 neben Z. 17 bereits von mir aus gedeckt; erst S. 21 Z. 3 fügte ich an einer deutlichen Textstelle „5, 9“ hinzu, — das Dazwischenliegende weiteren Untersuchungen überlassend.

g) Kritische Zuspitzung eigener irriger Auffassung Schulzes gegen mich muß ich bei Omisi WA. I, 361 zu Z. 11 ablehnen (26). Ich leugne dort Anm. 2 nur weitere derartig persönliche „Bemerkungen“ Rörers in Hs, die sich auf die 2. Aufl. von Dr beziehen, als Richtschnur für seine Arbeit an dieser; Schulze verallgemeinert das auf Textteile. — Aber auch diese von ihm angeführten Stellen von Hs (26 Anm. 1) rechtfertigen zur Not seine Behauptung einer bloßen „Einsichtnahme“ in Hs für die Herstellung der 2. Aufl., — denn es sind nur zwei Randnotizen, die Einwirkung der zweiten obendrein zweifelhaft. Daß auch sonst noch möglichst dafür Verwertbares herangeholt wurde, zeigt die Nachwirkung sogar einer Präparation Luthers auf die 2. Aufl. (Schulze 30 Anm. 3); — nur Hs weitgehend abermals zu verwerten, war unmöglich, weil sie schon aufs äußerste verwendet war.

h) Sachlich muß ich entschieden zu WA. II, 92, 6 bei meiner Erklärung als Sterbestunde bleiben (gegen 61 Anm. 3) mit den zweifellos ursprünglichen deutlichen Tischreden WA. TR. 4, 4806; 5, 5687 und der demgemäß zu erklärenden 2, 2797a; vgl. Staupitzens eigenes Buch über die Kunst des Sterbens v. J. 1515, bei Scheel II, 206. Es ist auch nach Luthers Gesamtauffassung, in der und für die er Staupitz zitiert, gar keine andere Erklärung möglich.

3. Als ein Beispiel, wie ein Einzelhinweis aus einer im Herausgeber angeregten Grundanschauung erwächst, sich entfaltet, nicht durch Einzeleinwände widerlegbar ist, weitere Stützen finden, doch aber erst durch eine umfassendere Sonderuntersuchung endgültig geklärt werden kann, möge noch meine Anmerkung zu WA. I, 249, 10 dienen, die Schulze (65 Anm. 2) bestreitet.

a) Bucer entschuldigte gegenüber Bullinger Dr mit der Deutung: Ille (Luther) Sacramentarios intelligit, qui nihil quam panem et vinum in

Sacramento esse ponunt (I, 2). Ich stelle daraufhin I, 249 die Möglichkeit zur Debatte, daß die Cingliani aus Dr an dieser Stelle in der 2. Aufl. auf einen Wink Bucers fortgelassen worden sind. Schulzes Einwand, daß die schon in Dr waltenden, auf Schonung der Schweizer gerichteten Tendenzen Melanchthons einen besonderen Einfluß von Bucer her auf die 2. Aufl. „nicht nötig" gemacht hätten, ist nicht stichhaltig: man muß der Möglichkeit trotzdem nachgehen. In der Tat steht z. B. I, 316 zu Z. 27 die Hinzufügung zu den Sacramentariis von Dr in der 2. Aufl.: et spiritibus in sacramentum corporis et sanguinis Christi blasphemis. Das klingt wie ein Nachhall jener Bucerschen Deutung, die als Wink für die 2. Aufl. an Melanchthon und durch diesen weiter an Rörer gekommen sein dürfte. Die Entscheidung darüber ist nur durch weitere Untersuchung, auch etwa des Briefwechsels Melanchthons, herbeizuführen.

b) Da Menius in seiner deutschen Übersetzung auch an der obigen Stelle die Zwinglianer fortläßt, knüpfe ich daran die Bemerkung, er richte sich hier nach der 2. Aufl., und weise schon I, 242 auf deren weitere Benutzung hin. Schulze wendet ein, daß I, 249 zu Z. 10 die Anabaptistae aus Dr bei Menius als „Widerteuffer" sich fänden, er also der 1. Aufl. folge, während anderseits schon I, 170/171 die 2. Aufl. berücksichtigt sei. Dieser letzte Einwand ist deshalb nicht stichhaltig, weil hier ein unvollständiges und darum unverständlich erscheinendes Augustinzitat der 1. Aufl. sehr wohl von der 2. Aufl. als auch von Menius selbständig fortgelassen sein kann. Gegen den ersten Einwand ist zu sagen: Die 2. Aufl. erschien August 1538 (I, 3), die Übersetzung des Menius entstand im selben Jahr (I, 5), vor August also im Anschluß an die 1. Aufl. Als Grenzscheide zwischen der Einwirkung beider auf die Übersetzung stellt sich nun I, 249 zu Z. 10 dar: die 2. Aufl. wirkt ein, d. h. Cingliani fällt fort; die erste noch mit, d. h. Anabaptistae bleibt. Ein weiterer Umblick zeigt folgendes Bild: Von Beginn und I, 224 zu Z. 34; 227 zu Z. 21 und 242 Anm. 1 — also auch nach der oben erwähnten Zitatauslassung — beherrscht die 1. Aufl. die Übersetzung. Sie liegt I, 262 zu Z. 25/26 auch eben noch zur Hand. Aber I, 419 zu Z. 21, wo die 2. Aufl. bereits das große Textstück bringt, das die 1. Aufl. erst 457, 16 hat, ist Menius ganz im Gefolge jener. Nur auf eine Durchkorrektur des schon bis August aus der 1. Aufl. übersetzten Teiles nach der von da ab vorliegenden 2. Aufl. ist wohl der größere Einschub I, 135 zu Z. 24 zurückzuführen, den Menius dieser entnimmt. Die auf des Messers Schneide liegende Entscheidung kann freilich auch hier nur durch eine Sonderuntersuchung der gesamten Übersetzung des Menius völlig erzielt werden. Anderseits war ich als Herausgeber überhaupt nicht verpflichtet, Stichproben aus Menius zu bringen — es geschah nur zur Kennzeichnung seiner Ausdrucksweise —, geschweige denn weitere Fragen anzuschneiden. Dergleichen ist ein donum superadditum der WA., eine Anregung zu weiterer Forschung, und will nicht durch widerlegliche Gegenhinweise nur kurz bestritten, sondern eingehend untersucht sein. Wird

dieses nicht beliebt, so entfällt auch das Recht zur Kritik, besonders zu einer in der Form so überspitzten, wie sie in den bisher abgewiesenen Einwänden geübt worden ist.

II. Unmöglichkeit der Annahme einer Mitarbeit Kruzigers an Dr

1. Textkritisches. a) Die Herstellung des Druckereimanuskripts durch Rörer ist (gegen Schulzes überkritische Bedenklichkeit S. 25 und unter seiner gleichzeitigen doppelten Bestätigung daselbst Anm. 5) durch die zweite Reihe von Randdaten in Hs, von Juli 1532 bis Januar 1534, unangreifbar gesichert. Desgleichen durch Rörers Hand in den Druckbogen (23 Anm. 4). — b) Angesichts eines dreimaligen Omisi Rörers als Andeutungen kleiner Auslassungen dürfen nicht drei weitere ganz auf derselben Linie liegende Notizen nur deshalb, weil sie im Neutrum passivi stehen, auf Versehen eines anderen bezogen werden (25); alle sechs Stellen bleiben ganz im Rahmen eigener Arbeit Rörers.

2. Absicht Rörers bei Heranziehung der Hilfe seiner Freunde. a) Wie Rörer aus Dietrichs Nachschrift Einträge in Hs macht und ihm Hs zu solchen überläßt, so tut er beides — in umfangreicherem Maße — auch mit Kruziger, und zwar lediglich auch nach Schulzes Urteil „zur Vergewisserung und Ergänzung seiner Nachschrift" (31) und im wesentlichen mit dem Erfolge der Bestätigung von Hs durch sie (32). — b) Daß Rörer sich dabei die Kontrolle an den Einträgen Kruzigers in Hs durchaus wahrt, zeigen seine Änderungen an dreien von ihnen, die Schulze (24) für die Selbständigkeit Rörers gegenüber Kruziger nicht auswertet. — c) Den Vorsatz, die Hefte der beiden anderen Nachschreiber oder das Kruzigers zum Vergleich heranzuziehen, notiert sich Rörer durch ein Istum locum confer cum Annotationibus exceptis (I, 291) oder aliis (294), cum exemplari (296) oder cum altero exemplari (298). Inhaltlich beziehen sie sich auf Kleinigkeiten; Dr geht überall mit Hs.

3. Der springende Punkt. Confer cum reliquis exemplaribus findet sich auch II, 43. Im Verfolg dieser Notiz gibt Rörer Hs an Kruziger zur Leistung einer Hilfe bis S. 51: hic

potest vestra praepositalis dignitas desinere. Die Absicht Rörers ist hier dieselbe wie bei den obigen vier Notizen: er will sich, ursprünglich sogar auch aus Dietrichs Heft, über die hier besonders kurzen und schwierigen Wendungen von Hs vergewissern, z. B. über 43 Z. 2 und 7; 44 Z. 1 und 5. Das einzige gegenüber Hs hinzugekommene Stück 44 Z. 25—34 knüpft doch auch an Hs 45 Z. 1 an; zu seiner Entstehung bedurfte es nicht einmal einer Aufzeichnung Kruzigers. Die gewünschten Ergänzungen mag sich Rörer aus Kruzigers Heft geholt haben. Jedenfalls ist Dr auch in diesem Abschnitt durchaus an Hs angeschlossen; vergleiche auch unten Abschnitt III, 3a und c. Mit dieser einzigen eine Mitarbeit Kruzigers scheinbar bezeugenden Stelle II, 51 fällt jede Möglichkeit, eine solche anzunehmen, und erst recht Schulzes Glaube an einen größeren Umfang derselben (24) und seine Behauptung eines Irrtums meinerseits (82) endgültig dahin.

4. Geringfügigste Wirkung selbst der kleinen Kruzigerschen Einzelhinzufügungen in Hs auf Dr. An den von Schulze angeführten und sämtlichen anderen Stellen in WA. 40 I, wo Kruzigers Hand oder Rörersche Einträge aus Kruzigers Heft vorkommen, finden sich — obendrein in Umformung durch Rörer — folgende Änderungen in Dr:

a) Zwei Sätze WA. 40 I, 120 und 153; sie bleiben die einzigen (Schulze 23 Anm. 8); b) Angabe einer Bibelstelle 286 (Schulze 23 Anm. 8); c) ein Wort 212; 220; 226 (Schulze 23); 192; 204; 579 (Schulze 23 Anm. 8); sonst: 249; 584; 589; 610; 622; 640; 658; d) keine, weil schon Dr durch Hs gedeckt: 208; 213; 287; 401 (Schulze 23 Anm. 8); sonst: 586; 657; e) keine, durch gänzliche Fortlassung: 229; 279; 582 (Schulze 23 Anm. 8); sonst noch an 28 Stellen.

So mündet alles Bemühen Rörers um die Gestaltung seines Druckes immer wieder ganz ausschließlich in seine eigene Arbeitsleistung zurück. Eine „Mitarbeit“, ja auch nur ein „Einfluß“ Kruzigers bei der Entstehung des Druckereimanuskripts ist abermals „nach wie vor zu verneinen“ (WA. 40 I, 690).

III. Die literarische Unantastbarkeit Rörers

1. Allgemeines. a) Schulzes hohe Wertung von Hs ist eine erfreuliche Bestätigung der Bedeutung der WA. für die Heraus-

gabe auch schon im Druck bekannter „Lutherwerke“. Für die von ihm (44 Anm. 6) im Anschluß an Hs gestreifte Frage sei gestattet, auf meine Untersuchung über „Entwicklung und Katastrophe M. Luthers“ in Historische Zeitschrift, 3. Folge, Bd. 23, Heft 2, 247 ff. hinzuweisen. — b) Auch Dr erkennt Schulze als eine im allgemeinen tatsächliche (39), in den Staupitzberichten im ganzen (61) und auch in der Theologie vielerorts treue Wiedergabe (68) von Hs und damit der Vorlesung Luthers an, — eben damit aber seinem Verfasser Rörer im wesentlichen auch literarische Sorgfalt zu.

2. Einflüsse auf die Gestaltung von Dr. a) Für die Abweichungen des Dr von Hs kommt zunächst das von Schulze selbst zur Entschuldigung auf Luther angewendete in populo tractare (72) auch Rörer zugute. Aus dieser Zweckbestimmung erklären sich Ausweitungen von Erfahrungen Luthers auf die Christen (51; 41; 48) oder die noch papistischen Gegner (45) oder zu mehrfachen Erlebnissen (41), ins Objektive (52) und Unpersönliche (53), Fortlassung (42) oder Abschleifung (49; 50; 51; 53) von Mitteilungen Luthers über sein allerinnerstes Seelenleben, Wendungen ins Allgemeinverständlichere (47; 56; 57), Auslassung eines nachträglich undeutbaren abgebrochenen Schriftstellerzitats oder einer bereits ähnlich vorhandenen Äußerung (54), Vergröberung schwer erkennbarer katholischer Lehrunterscheidungen (59). — b) Daß Melanchthon durch ausgesprochenen Wunsch nach Schonung der ihm nahestehenden Schweizer (64 ff.) und unwillkürlich auch theologisch (68 ff.) auf seinen Schüler Rörer (78) einwirkte, ist begreiflich. Anderseits hebt Schulze selbst die Treue von Dr gegen Luthers Theologie (68), sogar deren nicht seltene Hervorkehrung (76; 80), die Fortlassung einer melanchthonisch gedachten Randbemerkung für den Druck (78) und das schlummernde Bewußtsein um die theologischen Widersprüche in den Formulierungen der beiden großen Freunde (75; 81) in Rörer hervor. Die Forschung muß natürlich Hs und Dr sondern; die literarische Lauterkeit Rörers erleidet dadurch aber keine Einbuße.

3. Vergleiche. Schulze selbst weist auf sehr willkürliche Bearbeitungen Lutherischer Vorlesungen und Predigten durch Dietrich

und Kruziger hin (19 f.). Folgende zufällig herausgegriffene, überall wiederholbare Statistik zeigt den gewaltigen Unterschied zwischen der freien Umgestaltung von Luthergut durch jene beiden und seiner treuen Bewahrung durch Rörer:

a) Kruzigers Ausgabe der Predigten Luthers über Joh. 17 von 1528 verhält sich zu der ihr zugrunde liegenden Nachschrift Rörers folgendermaßen WA. 28, S. 72: Hs Z. 1 = Dr Z. 21—23; 2 f. = 23—26; 4 = 26 f.; nur Dr 27—29; 4—6 = 30—32; nur Dr 32—34; S. 73, Z. 1 f. = 8—12; 2 f. = 12—14; 3 f. = 14—18; 4 f. = 19—22; nur Dr 22—27; 5 f. = 27 bis 29; 6 f. = 29—32; in einem besonders freien Abschnitt S. 121, Z. 1 = 14—16; 2 = 16—19; 3 f. = 20—23; 4 = 24 f.; 4—6 = 25—27; 6 f. = 27—29; 8 = 29 f.; 9 f. = 31—33; 10—12 = 33—36; S. 122, Z. 1 = 22 f.; 1 f. = 23 f.; nur Hs S. 122, Z. 3—21 und S. 123, 1—5; nur Dr S. 122, 26—32 und S. 123, 25 f.; 123, 5—7 = 123, 26—29; nur Hs S. 123, Z. 7—24; nur Dr S. 123, Z. 29—34 usw. Als besonderes Erkennungszeichen von Kruzigers Arbeitsart erweist sich seine Vorliebe für paarweise Synonyma.

b) Dietrich hat bei seinen ersten Bearbeitungen Lutherischer Vorlesungen, Ps. 45 (1533), sich noch am ehesten einer der Rörerschen im Galaterkommentar ähnlichen Genauigkeit beflissen, z. B. WA. 40^{II}, 504. 508. 533, aber es finden sich auch hier schon z. B. 528, 34 bis 36, 529, 14—18, 22 f., 32—34, 34 f. Einschübe eigener Prägung über Luthers Gedanken hinaus. Bei Ps. 51 (1538) ist das Verhältnis von Hs zu Dr folgendes: 432 nur Dr 23—30; 8 f. = 30 f.; 9 f. = 31; 10 = 32 f.; 10 f. = 33—35; nur Hs 12—14; nur Dr 35 f.; nur Hs 15—17; nur Dr 433, 18 f.; 1—3 = 19—22; nur Dr 22—25; 4 = 26 f.; 4 f. = 25 f. und 27 f.; 6—8 = 28—30; nur Hs 8—11; nur Dr 30 f.; 11 f. = 31—33; nur Hs 12—14; nur Dr 33 f.; nur Hs 14 f.; 434, 1 f. = 14 f.; nur Hs 2—4; 4 f. = 15—16; 5—8 = 17—20. Bei Ps. 2 (1546) ist Hs in Dietrichs Dr z. B. in folgendem auffälligen Maße ausgeweitet: 228, 1—4 = 15—20; nur Hs 4—6; 6—9 = 21 bis 26; 9—11 = 27—34 f.; 229, 1—3 = 228, 36 f. und 229, 13 bis 16; 229, 3 = 17—20; 3 f. = 21—25; 5 = 26—31; 5 f. =

32—36; 229, 7—10 = 230, 11—19; 229, 11 f. und 230, 1 = 230, 20—25; 2—6 = 26—32; 6 f. = 33—35; 8—10 = 230, 33—36 und 231, 11—14; 230, 10 und 231, 1 = 231, 15 bis 19; 2—6 = 20—28.

c) Dagegen Rörer! In jenem Abschnitt z. B., für den er sich Kruzigers Durchsicht nach dessen Kollegheft erbat, entsprechen sich WA. 40 II, 46, Z. 3 f. = 16 f.; 4 f. = 17 f.; 5 f. = 19; 7 f. = 20 f.; 8 = 22 f.; 8 = 23 f.; 9 = 24; 9 f. = 25 f.; 11 = 27 f. usw. Jedenfalls bleibt im Unterschied zu Kruziger und Dietrich überall der engste Anschluß an Hs gewahrt.

4. Folgerungen. a) Als Mitherausgeber der WA. lag mir damals und liegt mir noch heute daran, im Blick auf die weiteren Aufgaben der Ausgabe, die auch heute noch zu einem höchst bedeutsamen Teile, nämlich in der Textbibel, bevorstehen, zu zeigen, daß wir auch dem „literarischen" Rörer mit größtem Vertrauen begegnen müssen. — In ganz hervorragendem Maße eignet ihm die — man darf sagen: wissenschaftliche — Ehrfurcht vor den Quellen, die sich in seinen Veröffentlichungen mit dem geringstmöglichen Entgegenkommen gegenüber der dabei gebotenen allgemeinverständlichen Darbietungsweise verbindet.

b) Bei Hinzufügungen Rörers zu Luthertexten besteht für den Forscher darum stets die Pflicht, nach der Herkunft jener zu suchen: sie werden sich als lutherischen Ursprungs erweisen. Für zwei solcher scheinbar willkürlichen Erweiterungen Rörers weist auch Schulze mit Recht auf die lutherische Quelle hin (51 und 55).

c) So konnte der alte Vorwurf gegen Rörer, in Band 2 der Wittenberger Gesamtausgabe die Schrift „Daß diese Wort Christi 'Das ist mein Leib' noch feststehen" durch Fortlassung von Angriffen auf Bucer und die „Sakramentsrotten" gefälscht zu haben, auf Grund von Quellenuntersuchung behoben werden, die jene Streichung aus einer Abrede zwischen Luther und Melanchthon herleitete (Haußleiter, Die geschichtliche Grundlage usw.; WA. 23, 45 f.; Reichert bei Koffmane, Die handschriftliche Überlieferung, S. 250). Für die Schonung der Schweizer im Dr des Galaterkommentars bleibt von hier aus sogar die Möglichkeit eines

ähnlichen Übereinkommens offen; Luther nennt im Vorwort von Dr ja auch selbst nur die Anabaptisten als Feinde (40[I], 35 f.).

d) Für die Umformung oder Erweiterung der Lutherstücke in Rörers volkstümlicher Sammlung „Vieler schönen Sprüche Auslegung, welche Luther vielen in ihre Bibeln geschrieben", samt solchen „von andern Herrn", 1547 und 1549 (demnächst in Albrechts Ausgabe in WA. 48), wird also gleichfalls nach Quellen, die für Rörer flossen, für uns verschüttet sind, zu suchen sein. Für das umfangreichste dieser Stücke hat schon Koffmane WA. 30 II, 655 in diese Richtung gewiesen.

e) Von größter Wichtigkeit aber ist die Beachtung der Quellen für die von Rörer in den Bibeldrucken vorgenommenen Text- und Glossenänderungen, deren Herkunft und autoritative Deckung von Luther selbst her eine ehemals erbittert umstrittene und noch heute nachgeisternde Frage ist. Durch Reicherts Untersuchungen und Textveröffentlichungen (a. a. O. S. 157—170; 243 f.; 246 ff.; 249 f.; 251 und WA. Bibel Bd. 3 und 4) ist alles von Rörer in die Bibeln Aufgenommene als unbestreitbar echtes Luthergut erwiesen und damit die Bibel von 1546 als die letzte authentische Lutherbibel sichergestellt.

Für dieses für die bevorstehende Textbibel-Ausgabe der WA. grundlegende Ergebnis hat mein beim Galaterkommentar von 1535 gefälltes, von Drescher im Vorwort dazu unterstrichenes und im Vorstehenden bewährtes günstiges Urteil über den literarischen Rörer seine tiefste Bedeutung.

3.

Lic. Dr. Hans Becker
Pfarrer in Berlin-Friedenau

Die Flugschriften der Reformationszeit

Auf eine Anregung hin, die noch im letzten Kriegsjahre der Abgeordnete D. Traub gab, hat sich bald darauf die Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation gebildet (vgl. Zeitschrift für Kirchengesch., N. F., Bd. I, S. 366 ff.). Unter den wichtigen Aufgaben, die sie sich gestellt hat, ist auch die, eine Bibliographie für die Geschichte der Reformation und Gegenreformation zu verfassen. Die Leitung dieser Arbeit ist in die Hände des Bibliothekars Dr. Schottenloher-München gelegt worden. Das ist ein Riesenwerk, das da geplant ist. Wie es ausgeführt werden soll, ist weiteren Kreisen nicht bekannt geworden; es wäre wohl wünschenswert, daß dafür mehr Propaganda gemacht würde. Jedenfalls kann es nicht durchgeführt werden ohne die systematische Hilfe der öffentlichen Bibliotheken Deutschlands.

Die Aufgabe dieser Zeilen soll sein, darauf hinzuweisen, daß wohl zuerst eine Vorarbeit getan werden müßte: die planmäßige Katalogisierung der Flugschriften. Die größeren Werke der Reformationszeit haben sich leichter im Bewußtsein der Zeitgenossen und der Nachwelt erhalten und werden darum auch viel bequemer bibliographisch zu erfassen sein. Gewiß mag auch da noch viel im Verborgenen ruhen und muß erst wieder ans Tageslicht befördert werden. Verfasser fand z. B. in einer Berliner Kirchenbibliothek eine Ausgabe der Bibelübersetzung Luthers vom Jahre

1605, die außerdem nur in einer einzigen preußischen Universitätsbibliothek, der von Breslau, vorhanden ist. Viel schwieriger ist die Sache bei den Flugschriften. Denn diese sind oft sehr schnell dem Gedächtnis ihrer Zeit und somit auch dem späterer Generationen entschwunden.

Für eine gründliche Erforschung der Reformationsgeschichte ist es aber dringend nötig, die Flugschriftenliteratur in weit höherem Maße auszubeuten, als es bisher geschehen ist. Durch die Flugschriften, nicht durch die größeren Werke, hat Luther hauptsächlich gewirkt. Aber auch durch die Flugschriften ist seinem Wirken an manch einer Stelle wirksam Einhalt geboten worden, worauf auch die neuere Forschung noch nicht genügend ihr Augenmerk gerichtet hat.

Behufs einer vollständigen Ausnutzung der Flugschriften ist es aber erforderlich, ihren Bestand aufzunehmen und zu erforschen. Diese Arbeit steht erst in den bescheidensten Anfängen. In allen deutschen Universitätsbibliotheken sind solche Flugschriften vorhanden, ebenso in älteren öffentlichen Bibliotheken und Kirchen- und Schulbibliotheken. Die Zwickauer Ratsschulbibliothek besitzt einen solchen Schatz von Flugschriften, der wohl noch viel hergeben kann. Buchwald, Clemen und Wappler haben schon sehr viel daraus veröffentlicht. Eine vollständige Bearbeitung steht aber noch aus. Am reichhaltigsten an Flugschriften sind wohl die Staatsbibliothek in München, auf deren reformationsgeschichtliche Bestände hingewiesen zu haben das Verdienst von N. Paulus ist, und dann die Berliner Staatsbibliothek. Aber wieviel ist da noch zu tun, um diese Bestände auszubeuten! Es fehlen die zusammenfassenden und leicht zugänglichen Kataloge. Gewiß haben die Bibliotheken ihre Realkataloge, und aus ihnen kann man sehr viel herausholen. Aber wenn auch z. B. in Berlin in dem Realkatalog sehr viel Flugschriftenliteratur der Reformationszeit beisammen steht, einheitlich und vollständig zusammengefaßt ist das noch lange nicht. Es stehen z. B. die lateinischen Flugschriften der Reformationszeit nicht in dem betreffenden Realkatalog dieser Periode; und die historischen stehen auch wieder für sich und die nicht speziell theologischen oder historischen Flugschriften sind zerstreut.

Soll die reformationsgeschichtliche Literatur zusammengestellt werden, so ist es nötig, daß in allen Bibliotheken Spezialkataloge der reformationshistorischen Literatur und da zuerst der Flugschriften angelegt und gedruckt werden. Daß dies nur chronologisch geschehen kann, ist selbstverständlich. Hierdurch wird ein ganz bedeutendes Material ans Tageslicht befördert und zur Benutzung frei werden. Wieviel da noch verborgen liegt, dafür nur ein Beispiel. Der Schreiber dieser Zeilen fand einen gedruckten Briefwechsel zwischen Philipp von Hessen und seinem Schwiegervater Georg von Sachsen über kirchliche Streitfragen zitiert. Auf der Staatsbibliothek in Berlin ist der Druck vorhanden. Aber die katalogisierten Exemplare des Werkes erwiesen sich als neun verschiedene Drucke der Flugschrift, woraus sich sofort ein Schluß auf das Aufsehen ergab, das die Schrift bei ihrem Erscheinen gemacht haben muß.

Wir haben ja schon bedeutende Ansätze zur Katalogisierung dieser Literatur. Panzers Annalen werden auch für diese spätere Periode des Buchdrucks unentbehrlich bleiben. Daneben die Handbücher von Heyse (Bücherschatz der deutsch-nationalen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts, Berlin 1854), Weller (Repertorium typographicum. Die deutsche Literatur im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts. Im Anschluß an Heyses Repertorium und Panzers Deutsche Annalen, Nördlingen 1864) und Goedeke (Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen, 2. Aufl., Dresden 1886, 2 Bd., Das Reformationszeitalter) und Schades Satyren und Pasquille der Reformationszeit. Dazu kommt dann das vorzügliche Werk von A. Kuczyński: Thesaurus libellorum historiam Reformationis illustrantium. Verzeichnis einer Sammlung von nahezu 3000 Flugschriften Luthers und seiner Zeitgenossen, Weigel, Leipzig 1870, mit seinem Supplement von 1874. Ferner die Collectio Weigeliana. Wertvolle Werke der Reformationsliteratur aus dem Nachlasse des verstorbenen Buchhändlers Felix Oswald Weigel, Leipzig 1909, und: Bibliothek J. K. F. Knaake, Leipzig 1906—1908. Durch die Herausgabe dieser Kataloge hat der bewährte Weigelsche Verlag sich ein dauerndes Verdienst um die Erforschung dieser Zeitperiode erworben.

Es mag in manchem Antiquariatskatalog gewiß noch viele sonst nicht verzeichnete und in öffentlichen Bibliotheken nicht vorhandene Flugschriftenliteratur angezeigt sein. Aber diese Exemplare werden für die Forschung meist ausfallen. Denn wie schwer ist es, diese Kataloge noch zusammenzutragen; und der verkauften Schriften habhaft zu werden wird meist unmöglich sein. Alle diese Exemplare werden für die Forschung so gut wie verloren sein, falls sich nicht nachweisen läßt, daß sie in öffentliche Bibliotheken gekommen sind.

Wie man in Preußen das große Werk der Inventarisierung der Inkunabeln begonnen hat, so muß ganz systematisch auf eine Inventarisierung und Katalogisierung der Flugschriftenliteratur der Reformationszeit hingearbeitet werden. Das Muster hierfür dürften noch von Dommers Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek sein (Leipzig 1888). Wenn solche gedruckte Flugschriftenkataloge aus allen deutschen Bibliotheken vorliegen, dann wird man an eine genaue Bibliographie dieser Flugschriften denken können. Es müßte, was an solchen gedruckten Verzeichnissen bereits vorhanden ist, zusammengestellt werden. Es sei hier auf A. Oesterheld: Luthers Schriften in der Carl-Alexander-Bibliothek, Programm des Carl-Friedrich-Gymnasiums in Eisenach 1892, und auf den Katalog der Carl-Alexander-Bibliothek zu Eisenach, Jena 1910, 2. Bd.: Wartburg-Bibliothek verwiesen.

Eine Frage wird sich allerdings hierbei erheben. Werden wir im deutschen Vaterlande noch das vollständige Flugschriftenmaterial haben? Sehr, sehr viel gerade davon ist in den letzten Jahrzehnten nach Amerika gegangen. Vieles davon wird in den Büchereien sammelwütiger Milliardäre verschwunden sein. Wenn sie wie Morgan Kataloge ihrer Bibliothek herausgeben, so können diese ja für das Literaturverzeichnis der Reformationszeit benutzt werden. Man wird wohl auch in den amerikanischen Universitätsbibliotheken nachfragen müssen, in die durch die Stiftungen reicher Landsleute soviel von den deutschen Schätzen gewandert ist. Ebenso werden wohl Nachforschungen im British-Museum und in Brüssel gehalten werden müssen. Nur so, wenn die Katalogisierung der Flugschriften auf breitester Basis angelegt wird, kann man zu einem abschließenden Bild dieser mächtigen Literatur kommen.

Haben wir endlich diese Verzeichnisse, dann wird das auch der großen Weimarer Lutherausgabe zugute kommen, deren Bibliographie — man kann das fast bei jedem Werke leicht feststellen — noch sehr der Ergänzung und Berichtigung bedarf.

Wenn die obengenannte Kommission dieses Verzeichnis der Literatur der Reformationszeit, zunächst der Flugschriften, zustande bringen will, so wird sie es nur ermöglichen können mit Hilfe von bereits vorhandenen wissenschaftlichen Organisationen. Die gegebenen Organe hierfür sind meines Erachtens die deutschen Akademien in Verbindung mit den ausländischen. Haben sie das Corpus inscriptionum graecarum et latinarum und so manches andere große Werk geschaffen, das doch oft nicht deutschen Interessen diente, so müßte es sich doch ermöglichen lassen, daß sie diese Arbeit unterstützten und förderten, die der Durchforschung der größten Zeit der deutschen Geschichte dient.

Rezensionen

D. Ernst von Dobschütz

Zwei neue Leben Jesu von Katholiken [1]

Bei uns ist die Leben-Jesu-Forschung zu einem gewissen Stillstand gekommen. Begreiflicherweise! Denn wir haben uns wissenschaftlich von der Richtigkeit der These überzeugt: „Vita Jesu Christi scribi nequit“, und wir haben nicht mehr den Enthusiasmus der liberalen Theologie, die da glaubte, durch kritische Leben-Jesu-Darstellung das reine Evangelium bringen und so den Glauben wecken zu können. Bei uns werden im allgemeinen nur noch Probleme des Lebens Jesu behandelt. Da ist freilich noch genug zu tun, und es wird schon noch einmal die Zeit kommen, wo man wieder zusammenzufassen versuchen mag.

Um so überraschender kommt es, daß von katholischer Seite, wo die Neuzeit weniger Eifer auf diesem Gebiete gezeigt hatte, uns jetzt zwei Werke über diesen Gegenstand entgegentreten. Das Mittelalter hatte die Vita Jesu Christi zu erbaulichem Zwecke eifrig gepflegt. Renans romanhafte Behandlung hatte wohl auch katholischerseits neue Darstellungen angeregt. Aber Papini mag recht haben, daß es etwas wirklich Wertvolles auf diesem Gebiete in der katholischen Literatur bisher nicht gab. Ihm erscheinen die meisten Schriften erbaulicher Art allzusehr von schriftstellerischer Kunst entblößt, und auf der anderen Seite sieht er eine seelengefährdende Kritik sich breit machen. Dieser Not will er, der gewandte Literat, der sich zu einem gehorsamen Sohn seiner Kirche bekehrt hat [2], abhelfen durch ein zugleich gläubiges und künstlerisches Werk.

---

1) Giovanni Papini, Lebensgeschichte Christi. Nach dem 70.—100. Tausend des Originals übertragen von Dr. Max Schwarz, 3. Auflage, 11. bis 20. Tausend, München, Allgemeine Verlagsanstalt, 1925, 519 S., 8°. — Joseph Wittig, Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo. Kempten, J. Kösels Verlag, 1925, 2 Bände, 513 u. 464 S. kl. 8°.

2) Über Papini siehe Paolo Arcari, Giovanni Papinis religiöse Entwicklung. Hochland 20, 2, 1923, S. 599—615; vgl. auch die Besprechung von Franz Fuchs, ebenda S. 650—654.

Wenn man nach dem buchhändlerischen Erfolge urteilen dürfte, so ist es Papini geglückt, sein Ziel zu erreichen. Der Absatz in den verschiedensten Ländern und Sprachen zählt nach hunderttausenden von Exemplaren. Aber dieser Erfolg ist mehr der geschickten Reklame[1]) als dem künstlerischen oder erbaulichen oder gar wissenschaftlichen Wert des Buches zu verdanken. Gewiß Papini ist ein Schriftsteller von außergewöhnlichem Geschick. Er hat jene südländische Rhetorik, die durch Anschaulichkeit der Bilder gefangennimmt. Aber ein Künstler von Gottes Gnaden ist er nicht. Ein echter Künstler braucht, um seinen Helden im vollen Glanze der Heiligkeit erstrahlen zu lassen, nicht Schmutzfarben für den Hintergrund. Bei Papini liest man immerfort von Schmutz, Gestank, Kotmenschen, dem Tierischen im Menschen usw. Die Gegenspieler, nicht nur ein Herodes, sondern auch die römischen Kaiser wie Augustus und Tiberius, werden zu wahren Bestien. Ist das nötig? Ist das geschichtlich richtig? Ist das künstlerisch fein? Ist das erbaulich? Die Hauptkunst ist auf die Hintergrundmalerei verwendet. Papini braucht vier Seiten um Jesu Zuhörerschaft in der Synagoge zu Kapernaum zu schildern. Bei Jesu Weissagung vom Ende flicht er die ganze Ketzergeschichte, die ganze Verfolgungsgeschichte, die ganze Geschichte der Kriege und Aufstände des ersten Jahrhunderts ein. So gern er bei der Schilderung des Luxus und der Sünde, auch bei der Seelenschilderung der Verworfenen verweilt, für die Jünger hat er wenig Verständnis und Sympathie; er redet von ihnen kurz und hart. Bei der Kinderszene tut er sie mit einem „hartherzig wie immer" ab, als ob die Szene, insonderheit das Verhalten Jesu, nicht gewönne, wenn man auch den Jüngern dabei gerecht zu werden sich bestrebt, ihre Fürsorge für den Meister, ihren geistlichen Eifer anerkennend. Das Ärgste ist, daß Papini wagt, die Gleichnisse Jesu, diese köstlichen Perlen edler Poesie, in seiner Weise zu paraphrasieren, und wie er das tut! Papini malt gern mit wollüstigen Farben. So ist aus dem durch seine schlichte Kürze ergreifenden Gleichnis vom verlorenen Sohn eine Novelle von elf Seiten geworden. Die törichten Jungfrauen werden dadurch gestraft, daß sie durch die Vorhangspalte der Tür das rote Licht über dem Tisch sehen und

1) Die Anpreisung nennt Auflagen: Italien 100000, Amerika 200000, England 160000, Frankreich 75000 — das war im Sommer 1925! Wie skrupellos die Reklame gemacht wird, zeigt ein Werbeblatt, in dem ohne die von mir in Aussicht gestellte Besprechung abzuwarten, aus einem Brief von mir ein herausgerissenes Urteil abgedruckt wird. Ich muß dieses auf nur flüchtigem Einblick in das Buch gegründete Urteil jetzt nach eingehenderer Beschäftigung mit dem Buche ausdrücklich widerrufen. Vortrefflich ist die deutsche Übersetzung von Dr. Max Schwarz.

das Klirren der Teller und das Klingen der Gläser hören. Das klingt nach Lebemenschen-Roman, das erinnert an die Aufmachung auch der heiligen Geschichte für das Kino, wie sie in Italien beliebt ist. Die Gespräche und Selbstgespräche sind ein rhetorischer Aufputz ganz in der Manier, in der ein Josephus die biblische Geschichte des Alten Testaments seinem verwöhnten römischen Lesepublikum schmackhaft zu machen sucht. Es ist eigentlich erschütternd, daß wir im Geschmack nicht weitergekommen (oder soll man lieber sagen: so herabgekommen) sind, daß wir diese Art noch vertragen. Ganz im Stil der antiken stoisch-kynischen Diatribe ist der lange Abschnitt über das Geld, den Teufelskot, sind die wiederholten Invektiven gegen den Reichtum. Es mag sein, daß diese Art in manchen Kreisen als erbaulich empfunden wird. In der katholischen Predigt hat sich ja eine Tradition aus der antiken philosophischen Moral bis auf den heutigen Tag erhalten. Evangelische Art hat diese Betrachtungsweise nicht an sich, und wahrhaft künstlerisch ist sie auch nicht.

Man mag die Kraft der evangelischen Geschichte und insonderheit der Herrenworte daran ermessen, daß sie auch durch diese Behandlung hindurch noch wirken. Und man kann vielleicht die Wirkung des Buches zum Teil daraus erklären, daß die echten Farben des Evangeliums auch durch diese unerfreuliche Übermalung noch hindurchleuchten und die Herzen der Menschen gefangennehmen. Wir wollen nicht über Persönliches richten, aber man kann sich schwer denken, daß ein solches Buch mit bebendem, betendem Herzen geschrieben worden ist. Paul Wilhelm Schmidts, des liberalen Baseler Theologen, Geschichte Jesu (1904) ist sehr kritisch, aber da hatte man diesen Eindruck. Papini hat offenbar eine ganz andere Vorstellung von Heiligkeit als wir, als die, welche uns R. Otto so eindrucksvoll zu Gemüte geführt hat. Er arbeitet mit scharfen Lichteffekten statt mit dem feinen abgedämpften Licht frommer Ehrfurcht.

Papini will aber nicht nur ein Bild Jesu zeichnen, sondern eine Lebensgeschichte schreiben. Das wird freilich keine Biographie im modernen Sinn, wobei der Mensch und sein Werk psychologisch aus seinen Voraussetzungen, dem was er von der Natur mitbekommen, was das Elternhaus in ihn hineingelegt, was die Schule in ihm wachgerufen hat, aus den Eindrücken und Erlebnissen, die auf ihn einwirkten, erklärt wird. Dazu langt bei Jesus weder die Überlieferung noch unsere Seelenkunde. Ob Papini sich das klargemacht und bewußt darauf verzichtet hat? Er scheint seine Aufgabe nur darin zu sehen, eine möglichst einleuchtende fortlaufende Erzählung der Lebensvorgänge zu geben. Wie setzt er sich nun mit dem Problem der verschiedenen Überlieferung in unseren Evangelien auseinander? Er erstrebt weder eine Harmonie der Evangelien in

der alten addierenden Methode — doch hält er sich im einzelnen von Harmonistik nicht immer frei — noch versucht er kritisch einen chronologischen Faden zu gewinnen — die böse Kritik soll ja gerade ausgeschaltet werden. Er ist weit entfernt von dem Versuch eines Aufbaus, wie ihn für die Leben-Jesu-Forschung auf Jahrzehnte maßgebend ein Theodor Keim in seiner mit ebensoviel künstlerischem Geschick wie gelehrter Kritik geschriebenen Geschichte Jesu von Nazara (1861) geboten hatte. Papini fühlt sich als Künstler berechtigt mit dem überlieferten Stoff nach Gutdünken zu schalten. Er gruppiert sachlich Verwandtes zusammen, darin der Methode des Evangelisten Matthäus folgend. In die Bergpredigt, die er übrigens keineswegs in ihrer ganzen Länge nach Matthäus wiedergibt, schaltet er ein, was ihm von Jesu Lehre sonst noch wichtig erscheint. Die Gleichnisse drängt er an einer Stelle zusammen. Andrerseits erzählt er die Speisung nur einmal, bringt die Tempelreinigung nach den Synoptikern in der Leidenswoche. Die Leidensgeschichte bietet am meisten Gelegenheit zur Harmonistik, aber auch zu manchen Willkürlichkeiten: der Legende werden die Namen Claudia Procula, Petronius, Longinus entnommen; der ewige Jude erscheint, um allegorisiert zu werden; Veronica tritt nicht auf. Die Fürsorge des Gekreuzigten für seine Mutter wird erwähnt, doch so, daß dabei die Anwesenheit des Lieblingsjüngers dem Leser kaum ins Bewußtsein tritt, er paßt eben nicht zu der so stark betonten Verwirrung und Zerstreuung aller Jünger. Die Grabeswache wird unterschlagen, doch nicht das Motiv der Bestechung! Die Worte aus Matth. 28, 18—20 werden zu Luk. 24, 36 ff. gestellt; dafür wird die Erscheinung vor den über 500 Brüdern auf den Berg in Galiläa versetzt. Kurz, der Dichter nimmt sich alle dichterischen Freiheiten und schilt kräftig auf die bösen Kritiker.

Ein Werk von ganz anderem Schlage ist das von J. Wittig. Der Verfasser ist zwar Professor der Kirchengeschichte, und hat wertvolle historische Arbeiten geliefert. Aber hier gibt er sich ganz als Dichter. Er erzählt seine eigene Lebensgeschichte, die Geschichte eines Knaben aus der Grafschaft Glatz, der zum Priester bestimmt und, mit ganzer Seele auf dies Ziel losstrebend, die Schule und die Universität in Breslau besucht. Das wäre also eine der neuerdings so beliebten autobiographischen Jugendschilderungen und würde den Titel sehr wenig rechtfertigen. In dieses sein eigenes Leben aber, das er im Sinne von Dichtung und Wahrheit behandelt, flicht er nun das Leben Jesu ein, von der Voraussetzung des Mystikers ausgehend, daß jeder Christ alles, was Jesus erlebt hat, auch seinerseits nacherleben müsse. So wird — das ist künstlerisch vielleicht ein Fehler — die Darstellung immer wieder durch Abschnitte

aus den Evangelien unterbrochen, deren volle Eingliederung nicht immer gleich geglückt ist. Aber Wittig ist so auch nicht genötigt, das Leben Jesu in der geschichtlichen oder, richtiger gesagt, in einer vermeintlich geschichtlichen Folge der Ereignisse zu erzählen. Im Gegenteil, er betont, daß der Christ die Einzelheiten in ganz anderer Reihenfolge nacherlebt als sie geschehen sind: es beginnt schon in der Taufe bei dem kleinen Kinde mit dem Leiden und Sterben!

Diese ganze Mystik ist durchaus katholisch. Wittig hat einen ausgeprägt sakramentalen Zug in seiner Frömmigkeit. Das zeigt schon die Art, wie er alles auf die Taufe aufbaut. Er ist erfüllt von der Würde des Priesterstandes. Man merkt den Zölibat an der Art, wie geschlechtliche Fragen behandelt werden. Offenbar ist der Verfasser eine ganz reine Seele. Aber er streift doch immer an das Sinnliche und kommt manchmal an die Grenze des für unser Empfinden erträglichen. Die Art, z. B. wie er als Schüler zwei Dirnen aus ihrem Lasterleben rettet — Parallele zu Jesu Rettung der großen Sünderin — wirkt für unser Gefühl anstößig. Katholisch ist die starke Betonung des Schutzengelglaubens. Echt katholisch ist die Bedeutung, die der Beichte beigelegt wird. Man hat katholischerseits den Verfasser der Hinneigung zum Protestantismns verdächtigt. Ja, wenn Innerlichkeit, wenn Aufrichtigkeit, wenn Ernstmachen mit den tiefsten Fragen der Religion Protestantismus bedeutet! Wir haben von dem Katholizismus eine zu hohe Meinung, als daß wir glauben könnten, daß er eine solche Frömmigkeit als ihm artfremd von sich wiese. Auch der Katholizismus kennt doch eine persönliche Religion, nicht nur Kirchlichkeit, Anstaltsreligion. Diese zarte Mystik, wie Wittig sie vertritt, ist echt katholisch, vielleicht das Edelste, was der Katholizismus besitzt. Man sehe nur, wie Baron Friedrich von Hügel sie an der h. Katharina von Genua geschildert hat. Es ist eine Episode des ewigen Kampfes zwischen Gottergebenheit und Moralismus, Augustinismus und Pelagianismus, Jansenismus und Jesuitismus, Pietismus und Rationalismus, eines Kampfes, der weder auf das Christentum noch auf den Katholizismus beschränkt ist, der seinen tiefsten Grund hat in der Doppelheit alles menschlichen Seins und Handelns: der Mensch, der sich seines Glückes Schmied nennt, empfängt doch alles von außen, von oben. Er muß sich alles schenken, alles über sich ergehen lassen; und fühlt sich doch frei und fühlt sich doch verantwortlich! Determinismus und Indeterminismus, göttliche Prädestination und menschliche Anstrengung, Vertrauen und Furcht, Glaube und Leistung — solange die Erde steht, wird der Mensch aus diesem Widerstreit nicht herauskommen. Gott sei Dank, daß das Leben weitergeht,

ohne daß wir abzuwarten brauchen, bis die Gelehrten sich über das Problem geeinigt haben.

Wittigs Frömmigkeit ist eine fröhliche[1]), in der Gewißheit des erlebten Heils wurzelnde. Man hat ihm gerade dies von jesuitischer Seite als Zeichen seiner Abwendung vom Katholizismus, seiner Hinneigung zum Luthertum aufgerückt. M. E. ganz zu unrecht. Es gibt auch im Protestantismus beide Stimmungen, die der vorherrschenden Furcht und die der überwiegenden Freude. Ja wir haben sie innerhalb des Pietismus vertreten in dem Bußernst A. H. Franckes und in der süßen Seligkeit des Grafen Zinzendorf. Gerade der Mystik liegt dies freudige, es ist die bräutliche Stimmung, es ist die Seligkeit des Genusses der Gottes- und Christusgemeinschaft. Man kann kaum von einer gegenseitigen Beeinflussung, sondern nur von einer höchst beachtenswerten Parallelbildung reden, wenn wir ähnliche Gedanken in beiden Konfessionen fast gleichzeitig auftauchen sehen. Auch bei uns gibt es gerade jetzt manche, welche die religiöse Bedeutung der Furcht stark betonen, gibt es eine weitverbreitete Strömung, welche die einseitige Betonung der individuellen Heilsgewißheit zu gunsten des Gedankens der Gottesherrschaft und des schuldigen Dienstes gegen Gott zurückstellen, und im Gegensatz dazu andere, die eben die Heilsgewißheit stärker betont und auch im Leben bewährt sehen wollen.

Wittig ist nicht akatholisch, sondern nur sehr originell und bald nachahmenswert, bald auch nicht — sowohl für Katholiken wie für Protestanten. So gibt die Erzählung von dem zum „Kirchvater" (Küster) gemachten Schuster, der dadurch aus seiner Versoffenheit und Verfluchtheit herausgerissen wurde, einen sicher sehr beachtenswerten praktischen Wink: Stellt die Menschen in kirchlichen Dienst, in praktische christliche Tätigkeit, und sie werden ins Kirchliche, ins Christliche hineinwachsen. Zeigt ihnen Vertrauen, und sie werden die Verantwortung fühlen.

Wittig hat eine ganz eigene Art, seine Botschaft, seine Ratschläge an den Mann zu bringen. Er predigt nicht, sondern er erzählt. Aber er erzählt in einer Weise, daß niemand der Anwendung sich entziehen kann. Hier kann die evangelische Kanzelberedsamkeit sicherlich etwas lernen. Freilich soll man nicht nachzumachen suchen, was einem innerlich fremd ist. Jeder hat seine Art, und jeder habe seine Art!

Mit zwei Werken der neueren Literatur möchte ich Wittigs Leben Jesu vergleichen. Das eine ist Felix Timmermans' Das Jesus-

---

1) Das kommt besonders in dem kleinen Bändchen: Meine Erlösten, einer Art Schutzschrift, zur Geltung.

kind in Flandern [1]), das andere Gerhart Hauptmanns Der Narr in Christo, Emanuel Quint [2]).

Wittig versetzt das Leben Jesu von Palästina nach Schlesien, Timmermans erzählt die Kindheitsgeschichte, als ob sie in Flandern spielte. Und doch welch großer Unterschied! Bei Timmermans ist das nur ein moderner Literaturtrick, etwas von jener raffinierten Naivheit, mit der die heutige Kunst so gerne prangt und mit der sie auf unsere übersättigten Zeitgenossen auch merkwürdigerweise viel Eindruck macht. Timmermans tut dasselbe, was die Maler aller Zeiten naiv getan haben, wenn sie den Szenen der biblischen Geschichte die eigene heimische Landschaft zum Hintergrund gaben, wenn sie die handelnden Personen in das Kostüm ihrer Zeit kleideten. Aber was uns bei diesen Malern freundlich anmutet, das erscheint in der literarischen Darstellung gesucht, und wenn Timmermans den alten Meistern auch darin folgt, daß er allerlei Burleskes hineinnimmt, so wirkt das in dieser Kunstform wirklich profanierend. Es ist ein sehr lehrreiches Exempel für den alten Satz, daß jede Kunstform ihre eigenen Regeln hat, und was in der einen möglich ist, oft in der anderen nicht geht. Es ist m. E. durchaus kein Widerspruch, wenn ich Dürers Marienleben oder Memlings herrliche Tafel in der Münchener Pinakothek preise und Timmermans' schriftstellerische Parallele ablehne. Jene malten und schnitten aus reinem Herzen, nach den Regeln ihrer Kunst; dieser hascht nach Effekt und mutet seiner Feder etwas zu, was sie nicht kann, diese Wundergeschichten unter flämischen Bauern wahrscheinlich zu machen.

Wie anders Wittig! Durch den bei aller mystischen Einheit beiden Geschehens festgehaltenen Parallelismus zwischen dem Leben Jesu und der eigenen Lebensgeschichte bleibt jenes, was es geschichtlich war, ein in Palästina spielendes Leben zur Zeit des Tiberius. Es ist nicht bloß Geschichte, das eben will jener Parallelismus lehren; es hat Gegenwartsbedeutung. Aber in der Wiedergabe des eigentlichen Lebens Jesu hält Wittig sich möglichst streng an den Wortlaut der Evangelischen Geschichte und vermeidet solche verschlimm-bessernden Paraphrasen, wie wir sie bei Papini fanden; vermeidet auch das alltägliche allzumenschliche, wie es bei Timmermans störend sich breitmacht. Dafür, daß alles anschaulich werde, ist gesorgt; denn in dem Leben Jesu in Schlesien, d. h. in der Selbstschilderung des Dichters, herrscht in der Tat weitgehende Aus-

1) Berechtigte Übertragung aus dem Vlämischen von A. Kippenberg, Leipzig, Insel-Verlag 1920, 210 S.

2) Zuerst erschienen 1910: auch in Gesammelte Werke, Volksausgabe, 5. Band, 1912.

malung der Einzelheiten, und so wird für den, der zu lesen versteht, auch das Leben Jesu in Palästina anschaulich. Ich glaube nicht, daß das ein Motiv der Darstellung bei Wittig ist. Er wollte vielmehr das Leben Jesu, das für uns oft so zeitlos, farblos oder aber rein geschichtlich orientalisch ist, in die Gegenwart, in das eigene Leben der heutigen Menschen hineinziehen. Ihm kommt es im Grunde nicht auf das Leben Jesu, sondern auf das Jesusleben im Christen an. Er will mit seiner poetischen Darstellung predigen, was Timmermans nicht will. Der will von literarischen Feinschmeckern gelesen und bewundert sein.

Ganz anders ist die Einstellung bei Gerhart Hauptmann. Ihn verbindet mit Wittig nicht nur die schlesische Heimat — mit Gerhart Hauptmanns prachtvollen Naturschilderungen aus dem Riesengebirge können sich freilich Wittigs humorvolle Darstellungen aus den Glatzer Bergen nicht messen, aber die Liebe zur Heimat und deren poetische Verklärung ist doch beiden gemein. — Es ist auch bei Gerhart Hauptmann etwas von dem Parallelismus zwischen der in Schlesien spielenden Erzählung und dem geschichtlichen Leben Jesu vorhanden, freilich in sehr anderem Sinne. Wittig stellt diesen Parallelismus als frommer katholischer Mystiker auf. Hauptmann behandelt in Emanuel Quint ein Problem, das Problem der Religion überhaupt. Und er behandelt es vom Standpunkt des Skeptikers, für den keine objektive Wahrheit hinter den psychologischen Phänomenen liegt, die er mit der Freude der Moderne an dem psychisch Anormalen darstellend analysiert. Aber wenn nicht alles trügt, ist ihm Emanuel Quint, d. h. diese Psychanalyse des Narren in Christo nicht Selbstzweck. Er spricht es wohlweislich nicht aus, aber der nachdenkende Leser soll sich doch sagen, daß, wie alle die Christuserlebnisse des Narren Einbildung eines wirren Geistes sind, so auch die Urerlebnisse, wie sie die Evangelien von Jesus berichten, als Wahnideen eines Kranken zu beurteilen sind. Hauptmanns Roman gehört in die Reihe der Darstellungen Jesu vom Standpunkt des Psychiaters, wie sie gerade vor 20 Jahren Mode waren [1]).

Gerade im Vergleich mit diesem Dichtwerk eines im Grunde religionslosen, ja religionsfeindlichen Künstlers hebt sich die Bedeutung von Wittigs Buch als eines frohen Zeugnisses und einer ernsten Predigt klar heraus. Man mag künstlerisch und theologisch dies und jenes daran auszusetzen haben: das kann niemand ihm abstreiten. Um so unbegreiflicher wird das Verdammungsurteil der offiziellen Kreise der katholischen Kirche.

---

1) Rasmussen 1904, Lomer 1905, J. Baumann 1908. Vgl. J. Leipoldt, Vom Jesusbilde der Gegenwart [2] 1925, 123 ff.

Was können wir nun für die Leben-Jesu-Forschung aus den beiden Werken von Papini und Wittig lernen? Vorausgeschickt sei, daß beide nicht neue Forschung bieten wollen. Also tun wir ihnen kein Unrecht, wenn wir zunächst feststellen, daß sie die Forschung auch nicht unmittelbar bereichern, weder durch große allgemeine Gesichtspunkte, wie es die bekannten Werke von Wrede einer- und Albert Schweitzer andrerseits getan haben, wie wir es an den Werken von Chamberlain und von Ed. Meyer darzutun versuchten [1]), noch durch Einzelforschung, etwa über die Chronologie, oder über die Quellen, über literarische Zusammenhänge oder geistige Beeinflussung, wie das heute an der Tagesordnung ist. Sie nehmen das Leben Jesu als traditionell Gegebenes und versuchen sich nur an einer Darstellung, jeder nach seiner Art. Dennoch gibt es manches, was man hier lernen kann. So möchte man die Art, wie sich Papini im Gegensatz zu der landläufigen katholischen Auslegung das Verhältnis von Vergebung und Liebestat in der Geschichte von der großen Sünderin klar gemacht hat, manchen neueren protestantischen Auslegern ins Stammbuch schreiben. Man kann bei Papini lernen, wie unmöglich eine Harmonistik ist, wie wenig sich die Darstellung des 4. Evangeliums mit der der Synoptiker verträgt. Vor allem kann man wertvolle Beobachtungen darüber machen, daß das Recht, die Quellenberichte durch Phantasie zu ergänzen, bei dem Historiker doch viel engere Grenzen hat als bei dem Künstler. Papini ist in vielen seiner Schilderungen offenbar bestimmt durch die Anschauung der Devotionsbilder, nur daß er das dort Gebotene noch psychologisch ausmalt. Der Künstler muß ja manches ergänzen, wovon die Berichte schweigen. Aber darf ihm der Erzähler ohne weiteres folgen?

Bei Wittig kann man das 4. Evangelium in seiner Ineinanderschau von Historischem und Ideellem, Sinnlichem und Übersinnlichem verstehen lernen. Man sieht auch den freudigen Geist des Evangeliums überhaupt und seine wunderbare Natürlichkeit, d. h. daß das alles, so wunderbar es ist und nach der Meinung der Erzähler sein soll, doch unter Menschen geschehen sein kann, weil es noch jetzt unter Menschen geschieht.

1) Jesus in neuer Beleuchtung, in dieser Zeitschrift, 1922, S. 187—193.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

Jahrgang 1926 98./99. Band 3./4. Heft

Theologische Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie
begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

In Verbindung mit D. E. von Dobschütz
D. K. Eger und D. H. Guthe
herausgegeben von

D. F. Kattenbusch und **D. F. Loofs**



LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

INHALT

Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1926, 3./4. Heft

Abhandlungen:

Gedanken und Bemerkungen:

Rezension und Miszelle:

Abhandlungen

1.

Lic. Herbert Preisker
Pfarrer und Privatdozent in Breslau

Zum Streit um die Geniza-Texte der jüdischen Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus[1])

Diese neun Blätter, zerstückelte Reste einer bei unserer lückenhaften Kenntnis des jüdischen Parteiwesens interessanten und wichtigen Schrift, sind durch die neuesten Veröffentlichungen von Ginzberg und Staerk wieder mehr in das Licht der Forschung gerückt worden. Einleitend mag ein kurzer Überblick über die wichtigsten Auffassungen gegeben werden.

Der Finder der Schrift, Schechter, hat in seiner ersten Veröffentlichung behauptet: es ist das Werk einer jüdischen Sekte, die er mit der Sekte der Zadokiten identifizierte. Er findet in der Schrift eine erbitterte Polemik gegen die Pharisäer. Sonderlich drei Gründe führt er an: 1. das Zeugnis des im 10. Jahrhundert lebenden Karäers Kirkisani, der in seiner Schrift „Buch der Leuchter" von Zadok spricht und von ihm zu berichten weiß, daß er gegen die Rabbaniten kämpfe, die er bei einem einzigen Fall, in der Frage der Nichtenehe, auf Grund der Analogielehre zu widerlegen suche, während er sonst seine Ansichten ohne Beweise gebe. Das soll gut

1) Die Fülle der Probleme bringt es mit sich, daß ich zur Begründung einer ganzen Reihe von Behauptungen nur kurz auf frühere Arbeiten hinweisen kann, ohne im einzelnen den Beweis zu führen.

auf unsere Schrift passen; 2. die Zadokiten verbieten die Ehescheidung, was ebenfalls in unseren Fragmenten der Fall sein soll; 3. Sch. beruft sich auf die Übereinstimmung der vorliegenden Schrift und der zodokitischen bei den kalendarischen Notizen. Um 290 v. Chr. setzt er die Entstehung der Sekte an. Sch. folgen Moore[1]), L. Blau[2]), R. Leczynsky[3]). Stark von ihm abhängig ist auch noch Charles[4]). Die religiöse Bewegung, aus deren Kreis die Schrift herrühren soll, sei etwa 197—176 erfolgt als Kampf gegen die Pharisäer. Das Buch selbst kenne das Buch der Jubiläen, anderseits stehe der Tempel noch, also sei die Abfassung zwischen 106 v. Chr. und 70 n. Chr. anzusetzen. Da die Bezeichnung „Messias aus Aron und Israel" ihre beste Erklärung für ihn finde, wenn mit dem Zusatz „aus Israel" gesagt wird, daß die Familie keine priesterliche von väterlicher Seite sei, aber eine solche von mütterlicher Seite, so passe das nur auf die Söhne des Herodes mit Mariamne, Alexander und Aristobul; denn Mariamne war von aronitischer Abstammung, Herodes aber soll jüdischer Abstammung gewesen sein. Beide Söhne kamen 18 v. Chr. von Rom nach Jerusalem und wurden 8. v. Chr. getötet. Demnach muß das Buch, da die messianischen Hoffnungen sich auf diese beiden stützen, zwischen 18 und 8 geschrieben sein.

Bousset[5]) deutet alle auf das Heiligtum in Jerusalem sonst bezogenen Stellen allegorisch und ist daher nicht zu dem Schlusse gezwungen, daß der Tempel noch steht. Für die Ansetzung der Schrift geht er aus von den vermeintlichen Berührungen der Damaskusschrift mit den Zadokiten (kalendarische Bestimmungen, Kampf gegen die Pharisäer, Verbot der Ehescheidung, Herleitung des Verbotes der Nichtenehe aus dem Verbot der Tantenehe) und mit

1) Harvard, Theol. Rev. 1911, S. 330 ff.

2) Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief, 1911 (Jahresbericht der Landesrabb.-Schule, Budapest). Bl. denkt an die Zeit kurz vor dem Auftreten Jesu.

3) Der Neue Bund in Damaskus (Jahrbb. für jüd. Gesch.), 1914. Als Zeitpunkt nimmt er die Zeit des Pompejus oder eine spätere Katastrophe an.

4) The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II, 785 ff., 1913.

5) Theolog. Rundschau XVIII, 1915, S. 51 ff.

den Karäern (Sabbat- und Reinigkeitsvorschriften). Diese Berührungen legen nach B. den Schluß nahe, die Schrift dem Zeitalter zuzuweisen, in dem die Nachrichten über die Zadokiten auftauchen, also dem 7. Jahrhundert n. Chr., dem beginnenden karäischen Zeitalter.

Wesentlich anders beurteilt die Schrift hingegen Greßmann[1]). Er betont zunächst, daß sie nicht gegen die Pharisäer geschrieben ist, sondern im Gegenteil sich mit dem pharisäischen Standpunkt überwiegend deckt. Weiter betont er, daß es sich nicht um das Buch einer Sekte handele, sondern die Schrift sei geschrieben für die Damaskusjuden, die ihren Ursprung auf eine Mehrzahl von Israeliten zurückführen, die zur Zeit der ersten Heimsuchung (= Exil) auszogen. Die Schrift bezeichnet er als Jeremia-Esra-Apokalypse (vgl. 8, 20). Die enge Berührung mit Test. XII Patr. und Jubil., der Hinweis auf die Könige Griechenlands, das Fehlen jeder Bemerkung über die römische Herrschaft und ihr ganzer Inhalt, das alles verweise die Schrift in das messiashungrige Zeitalter der Makkabäer. G.s unstreitbares Verdienst ist es, den pharisäischen Standpunkt der Damaskusschrift richtig erkannt und eine Menge richtiger Interpretationen gegeben zu haben.

An Greßmann knüpfte an und brachte die Debatte neuerdings wieder in Fluß Ed. Meyer[2]). Auch für ihn ist die Schrift wesentlich pharisäisch eingestellt. Die Trennung der Gemeinde des Neuen Bundes von der jerusalemischen Gemeinde hat sich kurz vor 170/169 vollzogen. M. führt für seine Stellungnahme vorwiegend drei Gründe an: 1. die Schrift berührt sich eng mit Test. XII Patr. Da diese aus dem Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts stammen, so ist auch unsere Schrift aus derselben Zeit zu verstehen. 2. Von dem entscheidenden Eingreifen des Antiochus Epiphanes ist noch nichts zu spüren, nichts von der Umwandlung des Tempels in ein

1) Anzeige von Schechters Ausgabe in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (Z.D.M.G) XXVI, 1912, S. 491 ff.

2) Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damaskus — eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit (Abhandl. d. Preuß Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Klasse Nr. 9), 1919. Ferner in „Ursprung und Anfänge des Christentums" II, 1921, S. 172 ff.

Zeusheiligtum und der systematischen Religionsverfolgung. Stellen wie 8, 10 deuten ihm auf die Seleukidenzeit. Der Seleukide ist der mächtige Herrscher, die Römer sind noch nicht in die Geschichte eingetreten. Aber das Strafgericht des Antiochus steht unmittelbar bevor. 3. betont er, daß die Sünde des Götzendienstes in nachexilischer Zeit nur unter Antiochus vorkommt, weder vorher noch nachher.

Rund hundert Jahre später setzt die Schrift Bertholet[1]) an. Er geht von dem Ausdruck „Erbauer der Mauer" (4, 19; 8, 12. 18. 19, 24) aus. Damit identifiziert er, was Josephus, Ant. XII, 13, 5 berichtet, Jannäus habe aus Ärger über das Verhalten der Juden am Laubhüttenfest eine hölzerne Mauer um Altar und Tempel bis an den Raum, den nur die Priester betreten durften, ziehen lassen. Unter Jannäus kann die Schrift nicht abgefaßt sein. Es sind wieder Leute abgefallen, offenbar haben sie mit Alexandra Frieden geschlossen. Damit käme man schon in die Zeit von 76—67. Aber da 8, 9 ff. entsprechend Pred. Sal. 2, 25 auf Pompeius zu deuten sei, so ist das Jahr 63 etwa die Zeit der Abfassung unserer Schrift.

Nun ist uns neuerdings eine gründliche Arbeit von einem jüdischen Gelehrten geschenkt worden, durch genaue Exegese und vortreffliche Sachkenntnis ausgezeichnet, die das Herzstück der Texte, die Halacha, beachtet und von da argumentiert — eine Arbeit, die leider viel zu wenig beachtet worden ist. Louis Ginzberg hat seine Studie zuerst in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums in den Jahrgängen 1911—1914 veröffentlicht. Leider ist infolge des Kriegsausbruches der Schlußabschnitt nicht mehr erschienen. Im Jahre 1922 erschien seine Studie nun als Buch: „Eine unbekannte jüdische Sekte", New York 1922, I. Teil, 384 S. Nach ihm waren die Väter des Neuen Bundes fromme Juden, die gelobten, sich solange vom Tempelkult fernzuhalten, solange der Zadukäismus das öffentliche Leben beherrsche. Sie richteten sich im Gegensatz zu den herrschenden Kreisen nach der pharisäischen Auslegung der Thora. Mit der Zeit wurde durch

1) Zur Datierung der Damaskusschrift (Beihefte zur Z.A.W.), 1920, S. 31 ff.

Verfolgung den Mitgliedern ein längeres Verweilen in Jerusalem unmöglich gemacht, und sie wanderten nach Damaskus aus. In Damaskus erlebte die Emigrantenkolonie einen gewaltigen Aufschwung durch den „Erklärer der Thora". Unter seinem Einfluß haben sie auch ihr altes judäisches Programm wesentlich umgestaltet. Dies Programm hat eine besondere Verschärfung dadurch erfahren, daß es sich besonders heftig gegen die Mitglieder wendet, die inzwischen von Damaskus wieder nach Jerusalem zurückgekehrt waren, als Alexandra den Pharisäern wieder gewisse Geltung im öffentlichen Leben zugestanden hatte, und die nach ihrer Rückkehr in die alte Heimatstadt froh waren, wieder in Jerusalem pharisäisch leben zu können. Die jüngern in Damaskus zurückgebliebene radikalen Elemente warfen den nach Jerusalem Zurückgekehrten Treubruch vor, klagten sie der Polygamie, der Nichtenehe und der Verunreinigung des Tempels an. Der Damaskusbund war also eine ganz streng pharisäische Richtung, die von keinem Pakt mit den Sadduzäern wissen wollte. Ginzberg will die Zeit der Verfolgung in Jerusalem in der Zeit Alexanders Jannäus wiedererkennen. Im Jahre 76 ist der Bund in Jerusalem entstanden, dann kam die Auswanderung nach Damaskus, schließlich die Rückkehr eines Teiles der Emigranten nach Jerusalem unter Alexandra. Das alles setzt unsere Schrift voraus.

Ganz neuerdings hat W. Staerk[1]) das Verdienst, durch eine gute deutsche Übersetzung und sehr exakte exegetische Anmerkungen die Texte einem weitern Kreis von Forschern zugänglich gemacht zu haben. Er stützt sich stark auf Ginzberg, geht aber im einzelnen seine eigenen Wege. Im Umkreis der Jahre 200 v. Chr. bis 100 n. Chr. setzt er die streng gesetzliche schismatische Bewegung an. Bei Exegese von 5, 18—21 denkt er genauer an die Zeit der Psalmen Salomos oder mit Bacher an die Zeit des großen jüdischen Krieges.

Einen völlig andern Erklärungsversuch muß ich noch, ehe ich die sehr knapp gehaltene Übersicht abbreche, erwähnen, den von Margoliouth in einem Aufsatz des Athenäums 1910, Nr. 4335,

1) Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus (Beitr. zur Förderung christl. Theologie, XXVII. Bd., Heft 3), 1922. Dazu vgl. Staerk in Theol. Lit.-Ztg., 1922, 2.

S. 657 ff. Nach M. haben wir es mit einer christlichen Schrift zu tun; sie stammt aus der judenchristlichen Gemeinde zu Damaskus, die aus Priestern, Leviten, Laien und Proselyten bestand. Diese Judenchristen erkennen Johannes den Täufer als Messias aus der Familie Arons an, sie glauben auch an Jesus als eine Art zweiten Messias, dessen besondere Aufgabe es war, der „Lehrer der Gerechtigkeit" zu sein. Den Apostel Paulus dagegen verachten sie als den „Mann des Spottes". Ihr Hauptbestreben ist, das mosaische Gesetz im vollen Umfang aufrecht zu erhalten und doch zugleich an dem Neuen Bunde des Christentums teilzunehmen. Bei der Zerstörung Jerusalems beschlossen sie, Judäa zu verlassen und nach Damaskus auszuwandern. Dort sollte der Mittelpunkt ihrer neuen Gemeinschaft liegen.

Als notwendige Voraussetzung für das Folgende mag die Schrift kurz charakterisiert sein. Das Kennzeichnende derselben steckt in ihrer Halacha. Die wichtigsten Punkte sind die Gesetze über Sabbat, Reinheit und Ehe.

Die Sabbatgebote: Sie im einzelnen hier durchzugehen ist unmöglich. Das Ergebnis der eingehenden Untersuchung Ginzbergs geht dahin, die Schrift befinde sich in voller Übereinstimmung mit der Halacha, und zwar sind die meisten dieser Vorschriften solche, die als rabbinisch gelten. Einen rigoroseren Standpunkt in der Sabbatruhforderung nimmt unsere Schrift nur mit Bezug auf die Sabbatruhe der Sklaven und der Tiere ein. Solche Differenzen sind allerdings häufig unter den Tannaim, sonst enthalten die Sabbatgesetze nichts, was nicht ein Pharisäer hätte sagen können. Die vielen andern Gesetze kann ich übergehen. Seit Greßmann, Ed. Meyer, Ginzberg gilt es als ausgemacht, daß sie pharisäischen Geist atmen, freilich mitunter radikal zugespitzt.

Nur zwei Fälle passen nicht so ohne weiteres in diesen Rahmen: die Anwendung der Analogieregel auf die verbotenen Verwandtschaftsehen und das damit zusammenhängende Verbot der Polygamie. 5, 8 ff. vertritt unsere Schrift den Standpunkt, daß eine Ehe zwischen Onkel und Nichte verboten sei, und dies Verbot wird mit einem Analogieschluß begründet. Die Pharisäer dagegen erklären die Nichtenehe für eine gottgefällige Ansicht. Das weitere

Problem ist, ob in IV, 21 ff. nur Polygamie verboten ist oder Polygamie und Ehescheidung. Aber auch hier dürfte Ginzberg recht gesehen haben, wenn er aus dieser Stelle wie aus VII, 1 ff. und VIII, 4—7 nur das Verbot der Polygamie herausliest. Das Eigentümliche unserer Schrift liegt also in dem Verbot der Nichtenehe und der Polygamie.

Daß ein zadokitischer oder karäischer Ursprung von hier aus nicht behauptet werden kann, hat ebenfalls Ginzberg bewiesen.

Ist so der Charakter unserer Schrift kurz skizziert, so ist nun die Frage nach der Entstehungszeit zu beantworten. Bei der Frage nach der historischen Fixierung ist von den Entstehungsverhältnissen auszugehen. Hier kommen die sog. „historischen" Stellen in Frage. Daß mit den in der Schrift selbst angegebenen Zahlen nichts anzufangen ist, ist wohl allgemein anerkannt. Umstritten ist zunächst, ob I, 3 bis II, 1 nur eine Betrachtung enthält über die Geschichte Israels und Judas zur Königszeit, oder ob sie etwas über die Entstehung der Bewegung selbst aussagt. Abgesehen von I, 5 und I, 12 möchte ich auf den bisher nicht beachteten Parallelismus von 1, 3 ff. und 6, 1 ff. hinweisen. Der Abfall (1, 3 vgl. 5, 21 und 6, 1), Nachwirkung des Bundes mit den Ahnen (1, 4 vgl. 6, 2), das „Sprießen" aus Aron und Israel (1, 7 vgl. 6, 2 f.), das Auftreten des Retters (1, 11 vgl. 6, 7. 11), alles wird in Kap. 1 so geschildert wie in Kap. 6. Offenbar liegt hier ein doppelter Bericht vor. Wie aber Kap. 6 sicher von der Entstehung der Bewegung handelt, so dann auch Kap. 1. Die klarste Stelle ist offenbar 6, 10 ff. Hier wird ganz deutlich gesagt, es soll noch kommen „der Lehrer der Gerechtigkeit". Bis dahin sollen die Gemeindeglieder dem מחוקק folgen. Der ist nach der allegorischen Parallele der Gründer der Gemeinde, der Stern, der Erklärer der Thora, der nach Damaskus gekommen ist. In 7, 20 wird der Gründer der Gemeinde deutlich unterschieden von dem „Fürsten der ganzen Gemeinde", dem Messias. 12, 23 und 13, 1 wird deutlich unterschieden zwischen der bisherigen Ordnung der Gemeinde, die gilt, bis der Messias kommt, und der darauf folgenden neuen Ordnung. Da die erste Ordnung auf den Gründer der Gemeinde zurückgeht, so ist auch er unterschieden von dem Messias. Ginzberg hat

nun klar gemacht, daß der Ausdruck מורה צדק im Talmud nur einmal vorkommt, aber in der frühmittelalterlichen Literatur häufig ist und da auf den Elia geht, der am Ende der Tage wiederkommt und alle zweifelhaften Gesetzesfragen entscheidet. Da nun מורה צדק in unserm Text den gleichen eschatologischen Klang hat wie im Mittelalter, so sieht Staerk in ihm mit Recht den Elia redivivus, wozu sehr gut 6, 10 ff. stimmt.

Was ist dann aber 19, 35 „der vorzügliche Lehrer“? Klar ist, daß es nicht Gottesname sein kann, wie Greßmann und Ed. Meyer wollen. Die Entscheidung gibt 20, 31 ff. Sicher ist wohl, daß הראשונים die ersten Glieder der Gemeinde sind. Die folgende Aussage versteht Staerk wohl mit Recht anders als Ginzberg nicht als erklärenden Zusatz, sondern als Fortsetzung der Lobpreisung der Auserwählten, die in die messianische Herrlichkeit eingehen werden (Staerk, S. 90). Daraus folgt daß mit מורה היחיד im Fragment B der Gründer der Gemeinde bezeichnet ist. Somit unterscheidet Staerk drei Persönlichkeiten: 1. den Gründer der Gemeinde (in Fragment B = „der vorzügliche Lehrer“), 2. den vor dem Ende auftretenden „Lehrer der Gerechtigkeit“, 3. den Messias.

Es entsteht nun das Problem, wer ist der 1, 11 erwähnte eine von Gott gesandte „Lehrer der Gerechtigkeit“? Welches ist der Unterschied zwischen יורה צדק und יורה הצדק. Staerk setzt ersteren mit dem Gründer der Gemeinde gleich. Aber wozu dann der sprachliche Unterschied? Ginzberg versteht darunter den „Restaurator der Thora zur Zeit Joschijahus“. Aber wir haben oben gesehen, daß 1, 10 eben nicht auf die israelitische Königszeit geht, sondern auf die Zeit der Entstehung der Bewegung, Ginzberg hat nun bewiesen, daß der Titel als Ehrenbezeugung für hervorragende Gelehrte urkundlich zwar erst aus dem 11. Jahrhundert zu belegen ist, aber vermutlich viel älter ist. Nehmen wir an, daß dieser Gebrauch auch an unserer Stelle vorliegt, so handelt es sich offenbar um eine einflußreiche Persönlichkeit, die die Opposition in Jerusalem führte, dort auf die Unexaktheit im Tempelkult hinwies und die Differenz zur Thora, wie er und seine Freunde sie verstanden, aufgezeigt hat. In Damaskus selbst trat er zurück hinter יורה הצדק, dem „Erklärer der Thora“, er war von Größern überragt, und er bekam nur noch den Titel,

der für hervorragende Gesetzausleger üblich war. So war er gewiß ausgezeichnet, aber im Titel doch unterschieden von den für die ganze Bewegung viel entscheidender gewordenen Persönlichkeiten. Es sind demnach vier Persönlichkeiten zu erkennen: 1. der in Jerusalem auftretende, die Opposition führende Gesetzeslehrer; 2. der Gründer der Gemeinde; 3. der vor dem Ende auftretende „Lehrer der Gerechtigkeit" (Elia red.); 4. der Messias.

Vergegenwärtigen wir uns noch kurz, was von diesen Gestalten bekannt ist. Die erste Persönlichkeit, deren Wirksamkeit in Jerusalem lag, ist schnell hinter den in Damaskus wirkenden Größen, deren Auftreten viel entscheidender ausfiel, zurückgetreten. Dankbare Erinnerung an den Anfang der Bewegung hat ihm aber ein ehrendes Prädikat nicht vorenthalten. Als יורה צדק lebt er in der Geschichte der Gemeinde weiter. Der eigentliche Gründer der Gemeinde hat seine entscheidende Rolle erst in Damaskus angetreten (6, 9), indem er die Satzungen gab, die bis zum Auftreten des „Lehrers der Gerechtigkeit", des Elia redivivus, gelten. Dieser Gründer der Gemeinde scheint bereits tot zu sein; denn 20, 31 f. werden die spätern Geschlechter ermahnt, dem Beispiel der früheren Geschlechter zu folgen, und wie diese dem vorzüglichen Lehrer folgten, so sollen sie auf die Stimmen des „vorzüglichen Lehrers" hören. Hier hat man den Eindruck, daß Spätere auf das abgeschlossene Wirken des Gründers zurückblicken [1]). Mit dem Auftreten des „Lehrers der Gerechtigkeit" geht die Periode des Frevels zu Ende. Sein Wirken fällt also zwischen den Tod des Stifters und das Kommen des Messias. Daß es 40 Jahre sind, ist wohl nur eine apokalyptische Zahl [2]). Nach 6, 10 ff. ist er noch erwartet, nach 20, 32 scheint er da zu sein [3]). Man sieht daran, wie unsere Schrift mancherlei Überarbeitung erlebt hat. Je mehr entscheidende Persönlichkeiten führend eingriffen, desto leichter verblaßte das Bild der ersten in Jerusalem. Der Elia redivivus gibt Aufschluß über zweifelhafte Gesetzesauslegung, seine Interpretation macht der des Gründers ein Ende. Als Elia redivivus ist er der Vorläufer des Messias. Mit dem Auftreten des Messias bricht das Gericht über die Frevler

1) Staerk, S. 90. 2) 20, 14. 3) Staerk, S. 93.

herein (20, 14 ff.) und das Heil der Frommen kommt (vgl. den jubelnden Schluß —!). Die Schwierigkeit im Messiasbegriff liegt im Titel „Messias aus Aron und Israel“. Mit Staerk glaube ich auch sagen zu müssen, daß Ginzberg in seine Erklärung dieses Begriffes zu viel hineingelegt hat[1]). Nach Ginzberg kennen unsere Fragmente zwei Messias', den Messias Arons = Elia und den Messias Israels = Friedefürst. Dagegen ist zu sagen, daß der Ausdruck in nichts darauf hindeutet, daß zwei Messias' gemeint sind. Und ferner ist die Ankunft des Elia eben doch bereits im „Lehrer des Wahren“ erfolgt. Staerk meint daraus[2]), daß diese Wendung „aus Aron und Israel“ auch ohne Beziehung auf den Messias vorkommt, schließen zu müssen, daß sie nichts anderes sei als eine Kennzeichnung Israels nach seinen Hauptfaktoren, dem Priester- und Laienstande. Aber 1, 7 ist nach Staerk selbst diese Wendung nicht sicher bezeugt, und 6, 2 ist keine Betonung der kirchlich-sozialen Hauptfaktoren gegeben. Da aber nach 6, 12 ff. der Ursprung der Bewegung aus Priesterkreisen auf der Hand liegt, so wird diese Bezeichnung des Messias eine beabsichtigte, aus der Opposition geborene Charakteristik des Messias sein, ein bestimmtes Ideal, nämlich die Abstammung von Levi (= Aron) und Juda (= Israel), mit andern Worten, der Messias muß Fürst und Hoherpriester sein. Eine solche scharf betonte und herausfordernde Kennzeichnung des Messias hat aller Wahrscheinlichkeit nach doch ihre Begründung in bestimmten geschichtlichen Verhältnissen. Es soll doch offenbar Gegensatz zu bestehenden Verhältnissen sein. Auf welche Zeit das führt, wird sich später zeigen.

Wie sind also die geschichtlichen Verhältnisse zu denken? Nach 6, 12 ist es in Judäa, wahrscheinlich in Jerusalem (20, 22) unter Führung eines berühmten Gesetzeslehrers (1, 11) zu einer Bewegung gekommen, die davon ausging, 1. daß der Tempel in Händen von Leuten sei, die nicht gemäß der „Deutung der Thora“ lebten, das heißt die nicht die Halacha im Sinne der Opposition, besonders auch des einen hervorragenden Führers verstanden; 2. daß die Rechtsprechung ungerecht gehandhabt würde (1, 19;

1) Staerk, S. 95 f. 2) Ebd. S. 96.

6, 15 ff.); 3. daß Sabbat- und Festkalender falsch ausgelegt würden; 4. daß Nichtenehe und Polygamie üblich und erlaubt seien. Es erhebt sich nun das Problem, ob der hier als vierter genannte Punkt wirklich der entscheidende und bereits in Jerusalem umstrittene war. Mit Ginzberg bin ich soweit wohl einverstanden, daß 6, 19 „für die, die getreten sind in den Neuen Bund im Lande Damaskus" Überschrift ist zum Folgenden, und daß 6, 19—7, 4 das in Damaskus redigierte Programm der Bewegung ist. Nun behauptet Ginzberg aber, daß dies Damaskusprogramm im Gegensatz zum judäischen, das ein Protest gegen die herrschende Gott- und Gesetzlosigkeit ist, vornehmlich die Beziehungen der Mitglieder untereinander regelt und neu das Gesetz gegen Polygamie und Nichtenehe und Verunreinigung des Tempels bringt. Diese Sünden würden denen vorgeworfen, die einst zur jüdischen Opposition gehörten, dann aber nicht mit ausgewandert sind. Die Sache liegt aber doch anders, wie eine genaue Textuntersuchung ergibt. Die drei Hauptsünden, gegen die gekämpft wird, sind Unzucht, ungerechter Reichtum, Befleckung des Heiligtums (4, 17). Sie treten an die Stelle der im Judentum sonst üblichen Kardinalsünden, Unzucht, Götzendienst, Mord. Nun ist aber sowohl das jerusalemische (6, 12—19[a]) wie das damaszenische (6, 19[b]—7, 6) Programm nach diesem gleichen dreigliedrigen Schema aufgebaut, nur haben beide Programms ihre Besonderheiten trotz des gemeinsamen Grundstocks. Im damaszenischen Programm (6, 19 ff.) steht als erster Punkt „sich fernzuhalten von Unzucht". Das geht offenbar gegen die Polygamie. Der dritte Punkt ist „sich zu scheiden von jeder Art Unreinigkeit". Das geht wohl auf die Befleckung des Heiligtums (4, 18). Das entspricht also Punkt 1 und 3 des in 4, 18 ff. gebotenen Grundschemas. Nur Punkt 2 ist abgeändert. Hier ist nicht mehr vom „ungerechten Reichtum" die Rede; in der Emigrantenkolonie gab's nicht Reiche und Mächtige. Dementsprechend ist Punkt 2 abgeändert in die Mahnung „zurechtzuweisen jeder seinen Nächsten gemäß dem Gebot".

Im judäischen Programm ist Punkt 2 und 3 gleichlautend mit der Ordnung 4, 17 f. Punkt 2 lautet: „Reichtum des Frevels ... und dadurch, daß sie ausplündern die Armen des Volkes". Punkt 3 hat

die Fassung: „daß sie scheiden zwischen unrein und rein und belehren über den Unterschied zwischen heilig und profan". Nur Punkt 1 ist andersartig gefaßt. Da wird allgemein geredet von „Menschen des Frevels". Nun ist aber eins zu beachten. In der palästinensischen wie hellenistisch-jüdischen Literatur nimmt einen sehr breiten Raum der Kampf gegen die Unzucht ein, vgl. Sap. 3, 13. 16; 4, 6; 14, 23. Jub. 30, 8. Der Ehebrecher wird getötet (Sir. 26, 22. Jub. 39, 6), ebenso die Hure (Jub. 20, 4; 41, 17). Wer so unsittlich lebt, raubt sich nach allgemein jüdischer Anschauung die Lebenskraft (Sir. 6, 2 f.; 23, 4. Test. Rub. 1), scheidet sich von Gott (Test. Rub. 4). Beachtet man dies, so wird einem klar, daß die Leute des Verderbens niemand anders sind als die, die Unzucht treiben, das heißt nach der Halacha der Sekte, die Polygamie und Nichtenehe gestatten. Damit ist Punkt 1 des jerusalemischen Programms auch übereinstimmend mit den Kardinalpunkten der Gemeinde (4, 17 ff.), nur allgemeiner ausgedrückt. Beide Programmgrundrisse, das zu Jerusalem und das in Damaskus aufgestellte, sind also unter denselben Gesichtspunkten verfaßt. Damit ist erwiesen, daß auch Polygamie und Nichtenehe bereits die strittigen Punkte bei Entstehung der Bewegung in Jerusalem waren. Man hat wohl besondere Gründe gehabt, in der schriftlichen Aufzeichnung in Jerusalem diesen Punkt nur mehr anzudeuten als klar auszusprechen (welche das waren, wird sich uns später noch ergeben); die Mitglieder selbst haben natürlich gewußt, worum es geht. In Damaskus selbst ist also keine Änderung, sondern nur eine genauere Fixierung der Halacha hinzugekommen. Die Kampfparole ist in Jerusalem die gleiche wie in Damaskus. Der Aufbau der beiden Programmgrundzüge nach demselben Schema erweist das unumstößlich.

Eine Zeitlang trieben wohl die Wortführer der neuen Bewegung nur passive Politik. Langsam stellten sich aber Bedrückungen in Jerusalem ein, und die Anhänger dieser Bewegung mußten auswandern und suchten sich Damaskus als neue Heimat aus. Hier ist unter dem starken Einfluß des vorzüglichen Lehrers der enge Zusammenschluß erfolgt, er bedeutet die Trennung von der jerusalemischen Gemeinde, die Verpflichtung der Mitglieder auf das vom

Thoraerklärer aufgestellte Programm. Für die spätere Gemeindegeschichte sind noch zwei Ereignisse von Bedeutung geworden. 1. Es setzte eine Bewegung ein, die unsere Schrift als Treulosigkeit ansieht. Sie berichtet von solchen, „die in den Neuen Bund getreten sind im Lande Damaskus, aber sich abgewendet haben und treulos wurden und sich abkehrten vom Brunnen lebendigen Wassers" (19, 34; 20, 12. 34; 8, 2). Es muß also eine Strömung vorhanden gewesen sein, die sich mit der jerusalemischen Gemeinde geeinigt und wohl dorthin wieder zurückgekehrt ist. Sie wurden aus dem Neuen Bunde, „vom Hause der Thora" ausgeschlossen (20, 13). 2. Das wichtigste Ereignis war dann das Auftreten des „Lehrers der Gerechtigkeit", des Elia redivivus. Der Gründer der Gemeinde war inzwischen gestorben.

Nun entsteht die Frage, wann sind diese Geschehnisse anzusetzen? Ehe eine positive Antwort gegeben werden kann, muß erst Stellung genommen werden zu den bisherigen Versuchen, die Zeit der Entstehung der Bewegung und Abfassung der Schrift zu bestimmen. Abzuweisen ist jeder Versuch, die Schrift für eine christliche anzusehen und entsprechend zeitlich zu bestimmen. In der Internationalen Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik (5. Jahrg. Nr. 9) hat Greßmann schon die wichtigsten Gegengründe genannt: 1. Es fehlt jedes Zitat aus den Evangelien; 2. jeder deutliche Hinweis auf das Christentum; 3. die Schrift ist in der Synagoge aufgefunden worden. Sollte man so den Charakter der Schrift verkannt haben? Die Auffassung Boussets hat Ginzberg mit dem Nachweis widerlegt, daß ein Zusammenbringen mit Kirkisani unmöglich ist. Ferner ist es Willkür, alle auf das Heiligtum bezüglichen Stellen allegorisch zu deuten. Einfach unmöglich ist diese Boussetsche Methode bei 12, 2 und 6, 12. Es ist das Nächstliegendste, alle solche Stellen auf den Tempel zu beziehen und somit als terminus ad quem die Zerstörung des jerusalemischen Tempels anzusehen.

So einig darin die meisten Forscher sind, so uneins sind sie in der Bestimmung des terminus a quo. Ed. Meyer denkt an die Jahre 170/169. Damals habe sich im Gegensatz zu den antino-

mistischen Bestrebungen der hellenistischen Reformjuden unter Führung des Hohenpriesters Jason (= 1, 14 „der Mann des Spottes") die Trennung der Gemeinde vollzogen, und damals ist auch die in den Fragmenten erhaltene Mahnrede und das Gesetzbuch entstanden. Aber seine dafür angeführten Gründe sind nicht stichhaltig. M. führt zunächst den Beweis literargeschichtlich. Da die außerkanonischen Stücke, die sich eng mit unserer Schrift berühren (Jub., Test. XII Patr.), aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts stammen, so gehört auch unser Fragment in diese Zeit. Aber das ist ein circulus vitiosus, wie schon Staerk einwandte[1]). Die Ansetzung der genannten Literatur ist sehr umstritten. M. nun benutzt die Damaskusschrift, um Jub. und Test. so zu datieren, und dann sind diese ihm wieder Beweis für Ansetzung der Damaskus-Fragmente. Zweitens weist M. hin auf die Verurteilung des Götzendienstes 20, 9; er sieht darin Zeichen des beginnenden Kulturkampfes. Aber nie wird in unserer Schrift den Gegnern der Vorwurf des Götzendienstes gemacht. In der erwähnten Stelle handelt es sich um ein Zitat aus Ez. 14, 3, und das ist natürlich symbolisch gemeint[2]). Endlich weist Ed. Meyer darauf hin, daß der Religionsfrevel des Antiochus Epiphanes noch nicht erwähnt ist. Aber demgegenüber ist zu sagen, daß es überhaupt nicht Eigenart unserer Schrift ist, genau die einzelnen Epochen abzuzeichnen. Als entscheidend erwähnt werden überhaupt nur die Trennung Ephraims von Juda und Nebukadnezars Sieg über Israel. Wo soviel übergangen ist, kann man billig nicht erwarten, daß die Zeit des Antiochus Epiphanes unbedingt angeführt wird. Zudem scheint der Verfasser Vorliebe dafür zu haben, Parallelen aus der weiter zurückliegenden Geschichte heranzuziehen. Oder denkt er bei Nebukadnezar zugleich an Antiochus Epiphanes, zumal betont wird, daß Gott sein Angesicht vor seinem Heiligtum verbarg? Ein Beweis, daß die Zeit des Antiochus vorüber ist, ist deutlich 11, 15. Hier liegt ein Spezialfall der Halacha vor: Lebensgefahr bricht den Sabbat. Da diese Halacha erst seit Mattathias gelehrt wurde, muß unsere Schrift nach der makkabäischen Erhebung ver-

1) Theol. Lit.-Ztg. 1922, Nr. 2, Sp. 32 f.

2) Staerk, „Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes", 1922, S. 87.

faßt sein (vgl. 1 Makk. 2, 32 ff.). Wir stellen von hier aus als terminus a quo zunächst das Jahr 166 (Tod des Mattathias) fest. Wie ist nun aber die Zeitspanne zwischen 166 v. Chr. und 70 n. Chr. noch weiter zu begrenzen? Ginzberg denkt an 76 v. Chr. bis 100 n. Chr. Unter Alexander Jannäus gingen die Fürsten zusammen mit den Sadduzäern. Da setzte die Opposition ein, die hernach zur Auswanderung nach Damaskus führte. Nach dem Tode des Alexander Jannäus' kehrte unter Alexandra ein Teil nach Jerusalem zurück, wo die Pharisäer wieder zu Einfluß gekommen waren. Die nach Jerusalem nicht Zurückgekehrten schlossen sich desto fester in Damaskus zusammen.

Das scheint zunächst bestechend. Aber dreierlei muß ich dagegen einwenden. 1. Der Hauptvorwurf ist Untreue gegen väterliche Sitten. Das hat man dem Alexander Jannäus nicht vorgeworfen. Er ist vielmehr charakterisiert als der grausame (Joseph., Ant. XII, 14, 2). Davon liest man aber nichts in unserer Schrift. 2. Man hört nichts in unserm Fragment von kriegerischen Erscheinungen, die Judäa verwüsten. 3. Es fehlt bei Ginzberg der Nachweis, inwiefern die Kernpunkte der Damaskusschrift, das Wesentliche der Opposition, in der Zeit, in die er sie stellt, begründet sind. Opposition der Pharisäer zu den Regierenden hat es oft genug gegeben. Die Tatsache der Opposition läßt sich überall unterbringen, sie allein ist zu allgemein. Es muß vielmehr gezeigt werden, inwiefern die speziellen Oppositionspunkte unserer Schrift zu einer historischen Situation passen. Das hat Ginzberg nicht getan und von seiner Ansetzung aus auch nicht gekonnt. Bacher und Staerk ziehen zur zeitlichen Fixierung 5, 18—21 heran. Bacher denkt an die Zeit des großen jüdischen Krieges, Staerk an diese oder die Zeit der Psalmen Salomos. Dagegen ist nun zu sagen: Wenn 5, 20 von der „Zerstörung des Landes“ die Rede ist, so ist zu beachten, daß hinterher bald von den „Grenzverwischern“ gehandelt wird und von denen, die Israel in die Irre führen. Das ist aber terminus technicus für falsche Gesetzeslehre. Und noch deutlicher ist das Folgende „das Land ward zur Wüste“. Das kann nicht von kriegerischer Zerstörung gemeint sein, da als Begründung sofort gesagt wird, „denn sie haben Zerstörung ge-

predigt". Es kann also nur so gemeint sein wie 1, 16, wo „die wegelose Wüste" bildlicher Ausdruck für gesetzloses Verhalten ist. Also ist 5, 18 ff. für eine geschichtliche Bestimmung nicht zu verwenden. Charles hat die Zeit auf 18—8 v. Chr. festlegen zu können geglaubt. Aber seine Argumentation aus dem Messiastitel ist gekünstelt und unlogisch.

Versuchen wir einen andern Weg, der zum Ziele führt. Auszugehen ist von der auffallenden Messiasbezeichnung und den wichtigsten Gesetzesbestimmungen, soweit sie eine Eigentümlichkeit der Damaskusgemeinde ausmachen. Der Messias wird als „Messias aus Aron und Israel" bezeichnet. Das ist entschieden Protest. Solange die Hasmonäer regierten, waren hohepriesterliches Amt und Königtum eins, seit der Makkabäerzeit das Ideal des Volkes. Wenn nun ein solcher Hoherpriester verheißen, das heißt ersehnt wird, so liegt es nahe anzunehmen, daß dies Herrschergeschlecht nicht mehr regiert. Die spätere Zeit, die es nur noch mit den verklärenden Augen der es dankbar verehrenden Nachgeborenen sah, denkt sich in diesem Schema den erwarteten Retter, den Messias. Das führt etwa auf die Zeit, wo Herodes den Antigonos absetzte und dann mit dem Beil — den letzten Hasmonäerfürst! — hinrichten ließ. Dazu ist noch Folgendes zu beachten. Bei der Geschichtsbetrachtung 3, 5 ff. findet sich entgegen Num. 14, 29 die Anschauung, daß nur die Männer umgekommen sind. Offenbar soll der Tod von Männern besonders betont werden. Ganz entsprechend heißt es 3, 9, wo ganz plötzlich die Betrachtung in die israelitische Geschichte überspringt: „ihre Könige wurden darum ausgerottet und ihre Helden kamen dadurch um und ihr Land wurde dadurch zur Wüste, das heißt gesetzlos". Hier ist unter Bildern der Vergangenheit jüngere Gegenwart gezeichnet, wie es ja auch sonst bei apokalyptischen Betrachtungen üblich ist. Es ist nun nahegelegt anzunehmen, daß das Hasmonäergeschlecht bereits ausgerottet ist und dies dem Verfasser vorschwebt. Nur Klugheit verbot, deutlicher davon zu reden. Die Hasmonäer waren die Könige und das Geschlecht der Helden *κατ' ἐξοχήν*, darum wird besonders betont, „und ihre Helden kamen um". Dazu passend heißt es 20, 16: „ohne Könige . . . und ohne einen, der da straft in Gerechtigkeit".

Ebenfalls steht fest, daß Herodes den Juden als idumäischer Sklave galt, nicht als Jude, wie Charles sagt. Um den Schandfleck zu verdecken, daß er von den gewaltsam zum Judentum bekehrten Idumäern abstammt, gab er sein Geschlecht für ein altjudäisches aus, das aus Babylon eingewandert sei; freilich fand er damit bei den Einheimischen wenig Glauben[1]). Das hohepriesterliche Amt konnte er nicht bekleiden, am liebsten freilich hätte er es sich auch angeeignet. Er sprang aber mit dem sonst mit geringen Ausnahmen erblichen Amt willkürlich um, setzte nach Belieben ein und ab; stets waren es untergeordnete, ihm gefügige Kreaturen, zum Teil sogar aus der Diaspora stammend. Desto lebhafter mußte die Sehnsucht sein nach dem fürstlichen Hohenpriester aus dem hasmonäischen Hause. Man braucht nur einmal zum Vergleich den Ausdruck des Schmerzes über Herodes, der aus gemeinem Hause stamme, und die Sehnsucht nach dem berühmten Fürsten-Hohenpriestergeschlecht der Hasmonäer zu lesen, wie sie sich bei Josephus, Ant. XIV Ende, findet. Genau die gleiche Stimmung liegt dort wie in der Damaskusschrift vor. Und aus dieser Stimmung, also aus Opposition zu Herodes, seinem falschen Anspruch, Jude zu sein, seiner willkürlichen Besetzung des hohepriesterlichen Amtes, seinem unjüdischen Verhalten ist der Titel „Messias aus Aron und Israel" am ehesten zu verstehen. Freilich es gilt, diese Hypothese erst noch sicherer zu machen, und zwar kann dies nur von der in der Damaskusgemeinde lebenden eigentümlichen Gesetzesauslegung aus geschehen.

Die drei „Netze Belials" sind nach 4, 17 ff. Unzucht, ungerechter Reichtum, Befleckung des Heiligtums. Wir haben gesehen, daß unter Unzucht vornehmlich die Polygamie bekämpft wird. Nun berichtet Josephus, Ant. XVII, 1, 3: „Herodes hatte damals neun Frauen." Auffallen muß in der Damaskusschrift, daß bei der Begründung der Monogamie ausdrücklich hinzugesetzt wird (5, 1): „und über den Fürsten steht geschrieben, er soll sich nicht viele Frauen halten". Dieser Zusatz hat doch nur Sinn, wenn gerade der Fürst in diesem Punkt Ärgernis erregte, sonst brauchte er ja

1) Grätz, Geschichte der Juden, III S. 198 f.

gar nicht erwähnt zu werden. Diese Beziehung auf den Fürsten wird noch dadurch besonders unterstrichen, daß die für den Fürsten naheliegende Entschuldigung mit dem Beispiel Davids durch 5, 2 ff. entkräftet wird, daß David damit als entschuldigt gilt, weil er diese Bestimmung im damals verschlossenen Buch nicht lesen konnte. Es ist darum eine gegebene Einsicht, in dem bekämpften Fürsten Herodes zu sehen. Von da aus versteht man auch, warum im judäischen Programm dieser erste Punkt nur verhüllt angedeutet ist („Menschen des Frevels"). Man konnte nicht wagen, so deutlich in aller Öffentlichkeit zu werden, weil der königliche Machthaber selbst in dieser Sünde vorangegangen ist und dieser Kampf sich gegen seinen Lebenswandel richtete. Als die Frommen in Damaskus waren, konnten sie es deutlich sagen. — Auch der zweite Punkt, obwohl er ein viel allgemeineres Übel berührte, hatte seine Berechtigung besonders unter Herodes. Josephus (Ant. XV, 2, 1) erzählt, daß Herodes viel Geld brauchte, um Antonius und seine Freunde zu beschenken. Dazu plünderte er viele reiche Bürger, ließ viele vornehme Anhänger des Antigonos hinmorden; er hatte von den Römern die Vorteile der Proskriptionen und Güterbeschlagnahme gelernt. Freilich ist auch sonst zu allen Zeiten der in Punkt zwei gemachte Vorwurf ein häufig erörterter Punkt in der jüdischen Literatur. Nur soll hier angedeutet sein, daß er auch zur Zeit des Herodes paßt, weil damals der Hof besonders unter diese Anklage fiel. Weil aber der Tadel nicht eine sonderliche Eigentümlichkeit des Königs traf, konnte er offen ausgesprochen werden. — Mit dem dritten Punkt, der Befleckung des Heiligtums, ist besonders die Nichtenehe gemeint. Dazu ist wieder zu vergleichen, was Josephus Ant. XVII, 1, 3 schreibt: „Herodes hatte neun Frauen, des Antipaters Mutter . . ., weiter seines Bruders Tochter, desgleichen seiner Schwester Tochter." Hier ist die Sünde genannt, die auch unsere Fragmente verurteilen (5, 7): „und nehmen zur Frau jeder die Tochter seines Bruders und die Tochter seiner Schwester". Gewiß war Nichtenehe vom pharisäischen Standpunkt erlaubt. Wahrscheinlich vertritt unsere Schrift einen älteren Standpunkt, der zum Kampfruf wurde, als gerade von der leitenden Stelle, die durch Ungesetzlichkeit verrufen war, Poly-

gamie mit Nichtenehe Hand in Hand ging. Bei dieser Zusammensetzung lebte eine alte Tradition wieder auf, die solche Ehen verbot. Gerade weil zu dem sonst abfällig aufgenommen leichtsinnigen Leben am Hofe diese Nichtenehe gehörte, und weil solches Treiben am Hofe zu Nacheiferung anreizte, wurde die Opposition lebendig. So ist aus des Herodes Zeit dies Verbot am ehesten begreiflich. Aber auch sonst wird dem großen Herodes Entheiligung, Befleckung des Tempels vorgeworfen. Dazu kommt die Klage, daß er die alten geheiligten Sitten unbeobachtet gelassen habe (vgl. 1, 16: „verrücken die Grenzen, die die Früheren gesetzt haben"; 2, 18: „weil sie nicht die Gebote Gottes achteten"). So berichtet Josephus Ant. XV, 8, 1: „Aber es kam, daß Herodes je länger desto mehr von den Sitten und Gewohnheiten abwich und das Gesetz, das doch unverändert und unverletzt bleiben sollte, durch viele fremde Gebräuche außer acht ließ." Im einzelnen wird ihm vorgeworfen, daß er einen goldenen Adler, das Symbol der römischen Macht, oberhalb des Haupteinganges am Tempel anbrachte (Ant. XVII, 6, 2). Außerdem erregte heftige Erbitterung, daß er überhaupt ein Amphitheater mit seinen blutigen Festspielen bei Jerusalem bauen ließ (Ant. XV, 8, 1). Im Gegensatz zu solcher Entheiligung der Stadt ist es gut begreiflich, wenn unsere Schrift nicht nur den Tempel, sondern die ganze Stadt Jerusalem für heiligen Bezirk erklärt (13, 1, 2). Dazu kam des Herodes bereits erwähnte willkürliches Umspringen bei der Besetzung des hohepriesterlichen Amtes.

Es ist verständlich und nachgewiesen, daß bei solcher Sachlage die Opposition eines Teiles der Pharisäer immer wieder aufflammte, um das Gesetz zu schützen. Herodes Bestreben, sich die Gunst der römischen Machthaber zu sichern, gelang ihm immer wieder. Dafür galt er den Frommen als Thronräuber, als Mörder der Hasmonäer, als Emporkömmling, der die Sitte der Väter zu brechen vorhatte [1]). Die einflußreichen Frauen des Hofes hatten sich mit den allerstrengsten Pharisäern verbunden. Einige Fanatiker verkündeten, Herodes' Untergang sei beschlossen. Die Verschwörung

1) Grätz a. a. O., S. 111, 222, 236.

wurde aber entdeckt, und die Hauptanstifter mußten es mit dem Tode büßen[1]). Das hatte die Feindschaft der Pharisäer gegen Herodes noch gesteigert. Die dem Tode Entgangenen hetzten in ihren Hörsälen gegen den Idumäer und Römling. Um es ohne Strafe tun zu können, taten sie es verblümt. Das führte zu neuer pharisäischer Verschwörung. Sie fällt in die Zeit der ernsten Erkrankung des Königs, die man als Strafe für seine Gesetzesfrevel erklärte. Besonders taten sich Juda ben Sariphai und Matthia ben Margaloth hervor. Sie wollten den römischen Adler vom Tempelportal herunterholen. Da kam das Gerücht, Herodes sei tot. Sofort suchten viele ihrer Schüler, den Plan auszuführen. Herodes' erschöpfte Lebensgeister aber wurden wider Erwarten durch die Kunde von der Verschwörung neu belebt. Der Hauptmann der Herodianischen Truppen nahm 40 Anführer gefangen. Beim Verhör vor dem König gestanden die Gefangenen, daß sie für das Gesetz kämpften. „Wir haben die Sache zuerst wohl überlegt und hernach, wie es braven Männern zukommt, ausgeführt. Wir kennen das Gesetz genau und haben die Ehre seiner geheiligten Gebote gerettet. Wir halten die Gebote des Mose höher als deine Befehle." Das ist der leidenschaftliche Kampf um das Gesetz, der auch hinter der damaszenischen Schrift steckt und aus ihren Zeilen spricht. Die vor Herodes Geführten wurden als Tempelschänder lebendig verbrannt. Ja Herodes machte sogar Miene, die Verfolgung weiter auszudehnen. Das dürfte der Zeitpunkt gewesen sein, wo die Glieder der Opposition nach Damaskus auswanderten. Es liegt nach dem Dargestellten nahe, in dem einen „Lehrer der Gerechtigkeit" (1, 11) den Hohenpriester Matthia ben Margaloth zu sehen.

Zu Herodes Zeit paßt auch die Drohung mit der künftigen römischen Oberherrschaft (8, 10; 19, 23 f.). Während seiner ganzen Regierung zeigte Herodes aus staatsmännischer Klugheit heraus ein starkes Bemühen, sich die Gunst der Römer zu erhalten oder immer wieder neu sich zu erwerben. Bekannt sind seine immerwährenden Beweise größter Ergebenheit und Dienstfertigkeit. Dem gegenüber betont die Opposition, daß man damit gar nichts er-

---

1) Josephus, Ant. XVII, 4, 5

reiche, das verpönte Rom mit seiner Kultur werde vielmehr Unheil bringen.

Nach dem Tode des Herodes versuchten seine Nachkommen, die Bestätigung durch Augustus in Rom zu erlangen. Im Gegensatz dazu wollte eine Gesandschaft der Juden Befreiung von der verhaßten Herrschaft und Unterstellung unter den Statthalter von Syrien erreichen. Dieser Stimmung, unter syrische Statthalterschaft zu kommen, entspricht auch die Abwanderung gerade nach Damaskus. Zunächst hatten die Juden keinen Erfolg. Augustus bestätigte im wesentlichen das Testament des Herodes, und Judäa fiel an Archelaos. Aber zehn Jahre später erreichte eine jüdische Gesandtschaft, die über Archelaos Klage führte (i. J. 6 n. Chr.), das Ziel: Archelaos wurde abgesetzt und Judäa einem Prokurator unterstellt. Damit ging das Regiment im Innern wieder an das Synhedrium über. Die jerusalemischen Aristokraten hatten ihr Ziel erreicht und sich einen Zustand gesichert, der bis zu einem gewissen Grade Autonomie im Innern war [1]). Das mag der Zeitpunkt gewesen sein, wo in Damaskus in gewissen Kreisen der Emigranten die Heimkehr erwogen und teilweise auch durchgeführt worden ist.

Von der hier aufgestellten These fällt Licht auf die Bezeichnung „Mann des Spottes" (1, 14) oder „Mann der Lüge" (20, 15). Ginzberg hat den Nachweis erbracht, das dies nicht, wie Greßmann will, Parallelname für Belial ist [2]). Er selbst nimmt an, daß es eine Bezeichnung für den Führer der Opposition ist. Aber vielleicht ist es noch einfacher, darin einen Geheimnamen für Herodes zu sehen. 1, 14 sagt von diesem „Mann des Spottes", daß er Israel irreführen will in die weglose Wüste (= gesetzloses Wesen). Das paßt zu Herodes' vielen Versuchen, hellenistisch-römische Art in Judäa einzuführen.

Von hier aus sind auch die so weit ausgeführten Sabbatgebote zu erklären. Bekannt ist der Kampf der Juden unter Herodes für die Sabbatheiligung. Josephus erzählt, wie die Juden Kleinasiens am Sabbat vor Gericht erscheinen, Kriegsdienst tun und Ämter führen müssen (Ant. XVI, 2, 3). Ja man verbot ihnen

1) Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II, S. 327 ff.
2) a. a. O., S. 256 ff.

sogar, die für den Tempel gesammelten Gelder nach Jerusalem abzuführen. Sie wandten sich nicht an Herodes, da sie zu ihm kein Zutrauen hatten, obwohl er sich für sie einsetzte. Begreiflich ist es, daß eine Zeit, die das erlebte, besondere Sorgfalt auf die Ausarbeitung der Sabbatgebote verwandte. Dazu kam, daß Herodes Jerusalem auch wieder an einem Sabbat eingenommen hatte. So stand die Sabbatfrage im Vordergrund des Interesses.

Das Resultat unserer Untersuchung kann also dahin jetzt zusammengefaßt werden: Die Schrift stammt aus den Kreisen der strengsten pharisäischen Richtung, die im Gegensatz zur Kulturpolitik des Herodes standen und ebenso gegen die sadduzäischen Kreise, auch gegen die pharisäischen, soweit sie sich mit dieser Politik wohl oder übel abgefunden hatten. In diesem Kampf haben sie sich ihr Ideal bereits in Jerusalem geschaffen. Sie gehen vom streng pharisäischen Standpunkt aus, spitzen ihn, alter Überlieferung folgend, noch in einigen Punkten zu. Der Führer in Jerusalem war vielleicht der Hohepriester Matthia ben Margolath. Nach dem vereitelten Anschlag auf Herodes und infolge der daraufhin erfolgten Hinrichtung vieler Führer und der drohenden weitergreifenden Verfolgung wanderten die Anhänger dieser Strömung nach Damaskus aus. Dort entstand ihnen der führende Lehrer, der die Emigranten zu einer Gemeinde zusammenschloß. Nach dem Jahre 6, das den Juden die innere Selbständigkeit brachte, erwachte in einem Teil der Ausgewanderten die Lust, nach Hause zurückzukehren. Die Konsequentesten erhoben dagegen den schärfsten Widerspruch. Der Zusammenschluß wurde durch das Auftreten des „Lehrers der Gerechtigkeit", der als Elia redivivus angesehen wurde, noch gefestigt. Nach ihm erwartete man in leidenschaftlicher Glut, die an das Urchristentum erinnert, das Kommen des Messias.

Die Gemeinde hat eine starke schriftgelehrte Einstellung. Aus Streitigkeiten um exakte Beobachtung der Kulturvorschriften ist sie ja auch entstanden. Ihr Gründer in Damaskus ist ein hervorragender Thoraforscher und Thoraausleger (7, 18 ff.), ihre geistlichen Leiter sind Thorakenner (13, 2 ff), die Glieder des Bundes radikale Eiferer für einen heiligen Lebenswandel. Es lebt in ihnen das ezechielsche Religions- und Heiligkeitsbewußtsein. Sie nehmen es mit den

Forderungen Gottes an die Menschen und dem Heil der Seele furchtbar ernst (6, 20). Das Formalprinzip ist Bibel und Tradition (20, 6). Den Kultus hält man sehr hoch, trotzdem legt man den Ton auf die religiös-sittlichen Verpflichtungen (11, 19 ff.). Man hat das einende Bewußtsein, einer fest zusammenhaltenden Bruderschaft anzugehören, die den Reichtum als Sünde verwirft, eine geordnete Armenpflege hat (14, 12 ff.) und vielleicht enthusiastischen Kommunismus in ihren Reihen erlebt hat (13, 12). Unwillkürlich wird man an ähnliche Stimmungen im Urchristentum erinnert. Man ist groß in eschatologischer Begeisterung, stark in der Bruderliebe, selig in der Heilsgewißheit, die der Schluß dahin zusammenfaßt: „die werden jauchzen und sich freuen, und es wird jubeln ihr Herz, und werden erhaben sein über alle (Kinder) des Weltenrunds, und Gott wird ihnen vergeben, und sie werden ihre Lust sehen an ihrem Heil, weil sie sich geborgen haben in seinem heiligen Namen". Sie sind eine Einheit geworden im Kampf, im Kampf gegen die Führer in Jerusalem und gegen die Apostaten der jungen Gemeinde. Zur Apokalyptik kann man die Schrift nicht rechnen, man müßte denn jede Zukunftsschau apokalyptisch nennen. Eine Sekte kann man die Gemeinde in Damuskus auch nicht nennen. Dazu war das Leben des Judentums zu mannigfach und die Strömungen im Judentum zu verschieden, dazu ist die Übereinstimmung mit dem übrigen Judentum zu weitgehend und die Anhänglichkeit an den Tempel noch zu groß. Aber das Fragment ist ein Zeugnis von dem mannigfaltigen Leben auf jüdischem Boden, über das wir viel zu wenig Kunde haben. Es ist überhaupt ein Stück interessantes Leben zu jener großen Zeitwende, wo so verschiedenes Leben an die Oberfläche sich drängte. So ist es dankbar zu verwenden für das Bild jener Zeit, wo das Christentum in Erscheinung tritt.

Wann nun unsere Fragmente selbst geschrieben sind? Das Jahr 6 ist vorüber, in dem ein Teil wieder nach Jerusalem zurückwandern wollte. Der Tempel steht noch. Also zwischen 6 und 70 muß die Schrift abgefaßt sein. Noch genauer kann die Zeit kaum bestimmt werden.

Eins sei zum Schluß noch bemerkt. Wenn man die Geschichte des Urchristentums sich ansieht und besonders beachtet, wo Paulus

die ersten Jahre nach seiner Bekehrung zugebracht hat, so fällt einem auf, daß sich Paulus erst spät nach Jerusalem begeben hat. Das läßt auf eine gewisse Spannung zwischen den Gemeinden in Jerusalem und in Damaskus schließen [1]). Von unserer Schrift aus werden wir noch weiter gehen können und sagen, daß diese Spannung bereits zwischen der damaszenischen und jerusalemischen Judenschaft bestanden hat, daß diese Spannung sich dann, durch andere Momente noch verstärkt, in der Urchristenheit fortgesetzt hat.

Wie man dazu auch immer steht, das darf man nach unserer Untersuchung sagen, daß wir in der Damaskusschrift eine Urkunde vor uns haben, die für die Zeichnung der Umwelt des Urchristentums von Interesse und von Wichtigkeit ist.

---

1) K. L. Schmidt, Die Stellung des Apostels Paulus im Urchristentum, 1924, S. 11.

2.

Ferdinand Kattenbusch

Das Unbedingte und der Unbegreifbare

Eine Studie zum Gottesgedanken

Inhaltsübersicht. Einleitung: Über richtige Grenzsetzung im Fragen nach Gott. I. Gottesgedanke und Weltgedanke. II. Die Grenze zwischen philosophischer und theologischer Stellung zum Gottesgedanken. III. Der philosophische Gedanke vom Unbedingten als Gott und der christlich-religiöse Gedanke von dem unbegreifbaren Gott. —

Der nachstehende Aufsatz wurde im Sommer und Herbst 1925 geschrieben. Er verknüpft sich kritisch mit Tillichs Religionsphilosophie und seiner Behandlung des Gottesgedankens. Die Formulierung im Titel ist von Tillich her zu verstehen. Dieser setzt für „Gott" als Begriff den Ausdruck „das Unbedingte" ein. Ich stelle dem nicht als Begriff, wohl aber als letzten Eindruck vom Gott Jesu Christi, der mir der allein wirkliche Gott ist, den andern Ausdruck entgegen, den der Titel zeigt. In ihm ist mir das „der" so wichtig, wie bei Tillich das „das": es geht letztlich um die Personhaftigkeit des wahren Gottes und deren Unbegreifbarkeit trotz ihrer Verständlichkeit.

Im Begriffe stehend, den Aufsatz zum Druck einzuschicken, erhielt ich einen Aufsatz von Th. Siegfried mit dem Titel „Das Unbedingte und der Unbedingte" (ZThK 1926, 5). Ich gedachte ursprünglich meinen Aufsatz so zu betiteln und schrieb seiner Zeit dem Verfasser, daß ich in solcher gegensätzlichen Formulierung (s. sie schon in meinem Aufsatz „Gott erleben und an Gott glauben", ZThK, 1923, S. 152, Anm. 1) Tillich gegenüber den christlichen oder wahren Gedanken von Gott darzulegen im Sinn hätte. In der ursprünglich beabsichtigten Formulierung meinte ich ausdrücken zu können, daß ich wider das Prädikat der Unbedingtheit für den Gott unseres Christenglaubens nichts einwende, wohl aber alles dawider, daß dieser unter eine andere Idee als die der „Person" gestellt werde. Der wahre Gott ist Person in Unbedingtheit. Aber das heißt: in Unbegreifbarkeit! Ich sah, als ich

an die Ausarbeitung meines Aufsatzes herantrat, daß es für mich das richtige sei, den Titel dem entsprechend zu bilden. Siegfrieds erwogener Aufsatz ist der Form und doch auch der Zielbestimmung nach anders eingestellt als der meine. Eine eigentliche „Auseinandersetzung“ mit ihm (er tritt sachlich im wesentlichen Tillich zur Seite), kann ich nicht bieten, sage mit Bezug auf Tillich da wohl auch genug. Ich vermisse sehr eine historische Würdigung des Begriffs des „Unbedingten“, wie auch bei Tillich.

Was ich in diesem Aufsatze will und was die Überschrift als Thema andeute? Letztlich dies: die Grenzen möglicher Erfassung des theologischen Grundproblems, d. h. des Problems, das der Gottesgedanke der Menschenwissenschaft aufgibt, zu Bewußtsein bringen.

Man kann da von vornherein abwehren wollen. Die „Grenzen“ eines Problems könnten doch erst gezeigt werden und würden von selbst deutlich erkennbar hervortreten, wenn das ganze Gebiet, auf das man sich begibt, erforscht sei. Wolle man vorher versuchen, von irgendeinem Gesichtspunkt her, gewissermaßen aus der Vogelperspektive, die Grenzen desselben zu erkunden, so sei die Gefahr zu groß, die Grenzen, wenn nicht zu unsicher, so doch zu linienhaft, will heißen: bloß äußerlich, bloß „tatsächlich“, zu wenig begreiflich, vor das geistige Auge zu bringen. Es ist zweifellos richtig, daß bei einer wissenschaftlichen Aufgabe nur dann überzeugend die Stelle aufzuweisen ist, an der man mit Fragen aufhören muß, d. h. wo das ignoramus sich umsetzt in die Gewißheit eines ignorabimus, wenn das ganze Feld, auf dem die Pflugschar des Sinnens und Forschens anzusetzen war, zu gelockertem, fruchtbarem Erdreich gewandelt worden, so daß man weiß, wie die Frucht wissenschaftlich klarer Art, die da zu erwarten stand, sich darstelle. Erst dann versteht man es vielleicht, wenn man zuletzt wie an den Rand eines Abgrundes heranzutreten den Eindruck gewinnt. Ist das Problem des Gottesgedankens von der Theologie und — ja auch — der Philosophie so vollständig und so methodisch „richtig“ verarbeitet, daß es sich schon einleuchtend dartun lassen möchte, wo es gelte abzubrechen? Dürfen wir urteilen, das, was der Gottesgedanke besage, sei nach wissenschaftlichem Maße soweit erreicht, daß wir uns Rechenschaft

zu geben vermöchten, warum an bestimmtem Punkte ein Weiterfragen verwehrt sei? Können, dürfen wir das Fragen von irgendwelchem Punkte an deshalb für sachlich hoffnungslos erklären, weil es für den Sachverständigen, den „Fachmann" (ich rede mit Bewußtsein, so flach empfunden das mal scheinen mag, von einem solchen auch in bezug auf „Menschen"gedanken von „Gott"!) als einem der qua Theolog den Logos und qua Philosoph die Sophia als Leitstern hat, am Ziel sei? Ich betone, daß wir — es ist ja im Grunde selbstverständlich — wohl oder übel bei unserm Menschenmaße uns in allem „Denken" bescheiden müssen. Haben wir Grund uns darauf beim Gottesgedanken zu besinnen, weil wir urteilen dürfen, daß wir mit vollem Bewußtsein von solchem „Maße" (von Grenzen „überhaupt" unseres „Denkens") gerade auch den Gottesgedanken „wissenschaftlich" bearbeitet hätten, sonach uns zugestehen dürften, ihn inhaltlich für uns — für Menschenaugen, „soweit" sie sehfähig im Geiste sind — „aufgearbeitet" (vollgeklärt) zu haben? Ich kann von mir aus die Frage nur verneinen und stehe dabei gewiß nicht für mich allein. Zur Zeit sogar weniger als noch vor wenigen Jahren. Es handelt sich, soweit überlieferte Disziplinen in Betracht kommen, um die Dogmatik, die Ethik und die Religionsphilosophie. Alle diese Disziplinen haben eine lange Geschichte hinter sich. Vorab die Dogmatik. Es liegt mir durchaus fern, das in diesen Disziplinen (mit Bewußtsein gesondert sind sie erst seit dem 17., zumal dann seit dem 18. Jahrhundert), zum Teil von unseren größten Denkern erarbeitete, reiche Material in irgendeinem Sinne beiseite stellen zu wollen. Nur eins muß doch wohl mal hervorgehoben werden. Gerade die älteste, entwickeltste Disziplin, die Dogmatik, leidet zweifellos an Monotonie. Man sehe nur die Lehrbücher an. Charakteristisch ist schon, wie sehr die Dogmatik in Form von Lehrbüchern betrieben wird. Man darf sagen, das sei eben die Signatur einer alten, einer gereiften, zur Klarheit über ihre Aufgaben gelangten, mit bewährten Resultaten gesegneten Disziplin, daß sie sich nun übersichtlich gestalten lasse, von einer Generation von Facharbeitern zur andern in Zusammenfassungen weitergeleitet werden könne.

Die Zeit des Suchens und Tastens nach den zur Sache gehörigen Thematen sei doch schon lange zu Ende. In der Tat konnte schon bald in der Zeit, die wir das Mittelalter nennen, für die Theologen der Eindruck entstehen, es gelte vor allem zu „sammeln“ und daß ich so sage, zu sortieren, was an Glaubensgedanken von den „Vätern“ herausgebildet und schon im wesentlichen klar gemacht, mit Recht „festgelegt“ sei. Was Origenes schon, wohl als erster überhaupt entworfen hatte: ein Schulbuch für den theologischen Unterricht, die Bildung des Nachwuchses im Klerus, was dann doch mehr oder weniger (gleichgültig hier, ob zu Recht oder Unrecht) verstoßen, vergessen war, griffen Johannes von Damaskus und Petrus Lombardus neu an und zumal der letztere ist dann mit seinem „Lehrbuch“, den Sententiae patrum, der Bahnbrecher für eine formale wissenschaftliche Schultradition geworden, die im Grunde bis heute bei allen christlichen Konfessionen sich erhalten hat. Gewiß, es hat vielerlei Schwankungen im einzelnen gegeben bei der „Ordnung“ der „loci“, und die „institutio religionis christianae“ hat wenigstens bei uns Protestanten schon früh ein gewisses Streben nach „System“-bildung, d. h. nach einer höheren Art der Zusammenfassung der „rechtgläubigen“ „Lehren“ als bloß der einer geschickten, übersichtlichen „Unterweisung“ gewonnen. Aber man hat im Wechsel der Methoden der Dogmatik doch bis heute im wesentlichen bei allen Richtungen, die sich ablösten oder die, miteinander kämpfend, sich behauptet haben, dieselben Probleme, die gleichen Themata, ja im Grunde auch in gleicher Reihenfolge, festgehalten. Auch Schleiermacher, dem zuerst eine echte Systembildung, d. h. eine in ihrer Art überzeugende innere Vereinheitlichung, die Herstellung eines ideell geschlossenen Ganzen theologischer Gedanken gelang, hat sachlich kaum andere Themata, als die zum überlieferten Bestand von konkreten Fragen gehörten, also keinen erweiterten oder verkleinerten Kreis von „Problemen“ vor sich auftauchen gesehen. Man wird sagen müssen, er habe in Hinsicht der Einzelfragen bei seiner Fassung der Idee vom „christlichen“, insonderheit vom „evangelischen“ Glauben gar nicht dazu kommen können, ernstlich neue Fragen aufzuwerfen

(herkömmliche zu übergehen). Bei seiner „historischen" Einstellung auf die Gegebenheit der „Grundsätze der evangelischen Kirche" konnte er höchstens an den vorhandenen Problemen entlang tasten, um zu erfühlen, wieviel Leben (schon oder noch) darin pulsiere, was „größeren" oder „geringeren" Belang habe. Wir alle stehen unverkennbar noch im gleichen Banne wie Schleiermacher, wir wagen es gewissermaßen gar nicht, am überlieferten Problembestand zu rütteln; wir plagen uns ja mit manchen Nebenproblemen der katholischen Dogmatik nicht mehr, aber mit dieser Beseitigung gewisser für uns spezifisch fremdkonfessioneller Fragstücke ist's auch getan, der Hauptbestand unserer Dogmatik zeigt noch die gleichen Wesenselemente, dieselben Grundfragen, wie der Aufriß der katholischen, scholastischen. Und dabei haben wir evangelischen Theologen doch alle das unbestimmte Gefühl, daß ganz anders ein Neues gepflügt werden müsse, wenn nicht die Dogmatik innerlich abdorren, für lebendige Geister allzu monoton oder historisch obsolet werden solle [1]).

1) Es ist ja natürlich nicht meine Vermutung, daß die Dogmatik einmal, um mich so auszudrücken: lauter „funkelnagelneue" Probleme zu erwarten habe. Gar soll sie solche nicht frei ersinnen. Alle Wissenschaften haben jedenfalls an ihrem allgemeinen „bleibenden" Objekt auch bleibende allgemeine Fragen. Und es gibt auch gelöste, in diesem Sinne erledigte und dennoch nicht gleichgültig gewordene Probleme. Die Mathematik mag z. B. den pythagoräischen Lehrsatz so uns vorhalten dürfen, die Philosophie bestimmte Sätze der Logik. (Gewisse „Fehlschlüsse" haben irgendwann erstmals als solche erkannt werden müssen, sind und bleiben nun aber „ewig" gültige und immer doch in der Wissenschaft neu „darzubietende" Lehren.) Aber die Dogmatik hat sich ja sogar zum Teil darauf eingestellt, daß sie eine Art von fixem Pensum habe, das als Quantum überwiegend „fertiggestellt" sei. Ich denke etwa an die Ideen eines Thomasius oder auch Pfleiderer über die „Dogmengeschichte" und ihre, nach Hegels schematischer Grundkonstruktion der Geschichte bewerteten „Resultate": ob man dabei auf bekenntnismäßig fixierte Dauerformeln oder auf gewisse Philosophumena reflektiert, ist ja gewiß praktisch nicht gleichgültig, aber für die letzte Schätzung des „Charakters" unserer Wissenschaft belanglos. Wir haben das „Objekt", mit dem wir es zu tun haben, immer auf seine Art, seine „begriffliche" Wesenheit neu zu prüfen. Vielleicht, daß man dann letztlich selbst in bezug auf „älteste", scheinbar klare und „sichere" Resultate, ja sogar in bezug auf vermeintlich selbstverständliche „Fragstellungen", umzulernen gezwungen wird. Immerhin wird das

Nun also ganz ernstlich die Frage, ob wir evangelischen Theologen (und etwa diejenigen Philosophen, die bereit sind, nicht bloß auf Eigenglück hin, unter Ausschaltung unserer Beiträge zur „Sache“, zu sinnieren, vielmehr mit uns zusammen zu arbeiten, ihr und unser Denken in Fühlung miteinander zu halten) das Problem des Gottesgedankens nicht vorerst bloß positiv als solches weiter zu erwägen haben, anstatt schon jetzt darüber nachzudenken, wo es ein „Aufgeben“, ein Schlußmachen gelte! Ich wäre an sich völlig bereit, diese Frage zu bejahen. Aber sofort taucht da die andere auf, wie das Problem des Gottesgedankens überhaupt zu konstituieren ist. Wäre es nicht möglich, daß unsere noch währende Verstrickung in katholische Überlieferung, katholische Ansätze, gerade unsere Gotteslehre verwirrt habe, unsere Kraft, rechte („echte“ und „wahre“) Gedanken für unsere Verkündigung von Gott zu gewinnen, lähme? Und daß es Hilfe bringe, wenn wir von Anfang an mit Vorsicht auch etwaiger (wahrscheinlicher) Grenzen erlaubten Fragens gedenken? Versuchen wir es, uns dem Problem in solch kritischem Erwägen zu nähern.

I.

Gottesgedanke und Weltgedanke.

Es gehört (mir seit langem) zu den Merkwürdigkeiten der Theologie und Philosophie, daß das Wort „Gott“ hingenommen wird wie eines, das sprachlich ohne weiteres verständlich, seinem Grundsinne nach für jeden eindeutig sei. Immer wieder taucht das Wort, nicht nur bei theologischen Denkern, sondern auch bei philosophischen, in gewissen Zusammenhängen auf wie ein in seiner

---

nicht in jedem Sinne, also nicht absolut, sondern nur relativ gelten. Der Theolog als Christ wird nicht „glauben“, daß der „Glaube“ je in seiner Wissenschaft nur zu Fehlgedanken geführt sei. Aber er wird freilich für möglich halten, daß auch in den Grundansätzen theologischen Denkens Fehler sich eingeschlichen und wie ein Krankheitsstoff sich festgesetzt hätten. Ich schätze es in der Gegenwart an K. Heim, daß er offenbar den Mut besitzt, jede Frage anzurühren: er bleibt mir in der Dogmatik nur zu sehr in den „Vorhöfen“, ist mehr Philosoph als Theolog. (Und er hat auch da begonnen Wasser in seinen Wein zu gießen! W. Ruttenbeck, Die apologetisch-theologische Methode Karl Heims, 1925.)

allgemeinen Bedeutung allen durchsichtiges. Unter Theologen kann es weniger auffallend heißen, daß sie das Wort als eines von gegebenem Gepräge ansehen, als unter Philosophen. Die ersteren haben ihren Namen ja von θεός. Für sie darf vorausgesetzt werden, daß sie aus langer wissenschaftlicher Tradition wissen, was man nach dem Namen ihrer Wissenschaft als ihre Aufgabe denke. Haben „Theologen" nach diesem Titel irgendwie die Aufgabe der „Logisierung" dessen, was „Theos" ist oder sein wolle, so möchten sie ja wohl auch ohne weiteres für orientiert gelten dürfen, was ihnen in dem Worte Theos oder „Gott" als Objekt logosmäßiger Beschäftigung, logoshafter Einstellung vorgehalten sei. Es hat mit dem Worte „Theologie", das in der Tat von den Griechen (Plato?) zuerst gebildet ist, eine besondere Bewandtnis, der ich hier nicht weiter nachgehen kann. Aber es ist nun doch in der christlichen Kirche schon so lange (nicht von Anfang an! Clemens von Alexandria, Origenes, Athanasius, die Gregore usw. nennen ihre „Wissenschaft" noch nicht „Theologie": seit wann ist dieser Ausdruck terminus technicus für die wissenschaftliche Beschäftigung mit christlichen Glaubensdingen, mit „Gott"?), es ist unter uns Fachvertretern der christlichen oder „kirchlichen" Wissenschaft schon so lange üblich, uns als Theologen, „Gotteserforscher", zu bezeichnen, daß man denken sollte, es sei uns ja auch klar, eben überlieferungsmäßig fixiert, was das Wort „Gott" bezeichne, auf welches Objekt es hinweise, uns in unserer Wissenschaft thematisch festlege. Ich will nicht widersprechen. Denn daß doch ein Rest von Unsicherheit bleibt, wird mindestens kein Dogmatiker in Abrede stellen. Aber wie kommt es, daß auch die Philosophen kaum anders als die Theologen mit dem Worte „Gott" sprachlich verfahren, als ob sie es in bestimmten Zusammenhängen — wenn sie das Problem der „Weltanschauung" vor sich aufsteigen sehen, etwa in der Metaphysik — ohne Rechtfertigung mit in die Erörterung ziehen, es ohne Skrupel in Kürze zu einer Problemfixierung benutzen könnten, ad libitum dürften? Auch hier wirkt alte, ihrer Gründe und Anfänge unbewußt gewordene Tradition mit. In bestimmter Zeit wurden die griechischen Philosophen, spätestens seit Xenophanes (oder bereits Thales?), auf

den Gedanken geführt, daß die θεοί und die Schilderung ihrer Wesenheit, die μῦθοι, dem „Denken“ eigentümliche Aspekte der Natur gewährten und zur Deutung der „Welt“ als einer inneren Einheit Anlaß böten [1]). Es entstand die Idee des „θεός“ als realen Wesensnenners für die vielen θεοί, die ihrerseits nur Ausstrahlungen, phantasiehafte (oder auch unter irgendwelchem Gesichtspunkte, in irgendwelchem Maße, effektive) Einzelausprägungen (Einzelmomente) der gleichen Grundgewalt seien. Und alsbald jetzt bildeten die Denker (vorab Xenophanes) die Lehre, die man in der Neuzeit „Pantheismus“ (seit dem 17. Jahrhundert, zuerst in bezug auf Spinoza) bzw. „Monismus“ (so erst zu Ende des 19. Jahrhunderts) [2]) genannt hat, d. h. eine Weltanschauung, eine letzte „Seins“deutung, die das ganze Getriebe, das man vor sich sah, in das man sich selbst unausweichlich mitverwoben fühlte und erkannte, das „All“, den κόσμος, verstehen zu müssen meinte als eine Auswirkung der von der „Vorstellung“ der θεοί abstrahierten, zur Einheit hypostasierten Idee des θεός, der von der Phantasie „personifiziert“ werden mochte, den „Philosophen“ doch nie mehr war als das sich auslebende, unerschöpfliche, einheitliche, zugleich unendlich sich abwandelnde „Sein“, das „All“. Von daher ist der wissenschaftlichen Sprache das Wort „Gott“ der kurze Ausdruck geworden für das tiefste Erklärungsprinzip, die Urgewalt, die im Sein, in der „Welt“ sich dem Denken irgendwie „offenbart“. Sofort begann der Streit der „Denker“, der Philosophen, über die Art, das „Wesen“, die Einheit oder Mehrheit dessen, was als die Urgewalt, das Höchste, Tiefste,

1) Ich habe u. a. vor Augen K. Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1906. Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule, ist wohl der eigentliche Bahnbrecher.

2) Das Wort „Monismus“ und seine Anwendung (neben „Unitarismus“, auch „Unitismus“, „Singularismus“) ist ja schon älter und bei der Charakterisierung von Systemen, die alles aus einem Prinzip oder mit einer Methode entwickeln, üblich gewesen. So sprach (und spricht) man von logischem (erkenntnistheoretischem), physikalischem (energetischem), auch ethischem, sozialem „Monismus“. Spezifisch zur Bezeichnung des Ganzen etwa wissenschaftlich möglicher Rede von so etwas wie Gott ist der Ausdruck wohl erst durch E. Haeckel in Gang gebracht.

Letzte, „in“ der Welt, „in bezug auf“ die Welt, das „Sein“, zu denken sei, ob über die Physik, die Naturphilosophie, hinaus es eine Metaphysik gebe, die Möglichkeit, ideelle Bestimmbarkeit einer Hinter= oder Übernatur, d. h. noch einer weiteren, höheren Ordnung und Seinsweise als die den Menschen, den „Denkern“, zunächst sich darbietende, der geistigen Durchdringung, dem „Begreifen“ zugängliche „Natur“, der unmittelbar gegebene, als „Welt“ oder (vielleicht voreilig schon) als „All“ bezeichnete Bezirk. Es blieb wie eine letzte Frage übrig, ob etwa die alte, volkstümlich bleibende Phantasie von den *θεοί*, der wissenschaftliche Gedanke vom *θεός*, noch auf etwas „Weiteres“, ein „Mehr“ von Sein oder „im“ Sein deute, auf ein solches hinausgeführt werden könne (müsse), als was die Idee der Welt in sich trage, und wie das etwaige „Andere“ wohl zu „denken“ sei.

Wo die griechischen Philosophen das Wort *θεός* in ihre Erörterung einschalten, betreten sie den Saum desjenigen Gebietes, das wir mit einem aus dem Lateinischen übernommenen Ausdruck Religion nennen [1]). Was alles in den Systemen der griechischen Denker mit der Religion ihres Volkes und der mehr oder weniger bewußten Stellung, die sie persönlich in ihr oder zu ihr einnahmen, zusammenhängt, braucht hier nicht verfolgt zu werden: der Neuplatonismus als die letzte Phase der antiken Philosophie ist ja fast kurzweg als Religionsphilosophie anzusehen. Seine Bedeutung für die kirchliche Theologie stellt man sich nicht leicht zu groß vor, sie beeinflußte auch das Verständnis des Stoizismus bzw. Aristotelismus, als die Theologie diesen Systemen sich erschloß. Man kann es wie eine Art von Verhängnis ansehen, das seit den Apologeten des 2. Jahrhunderts über den christlichen Denkern geschwebt hat, daß die zeitgenössische und alte Philosophie, die sie kennen lernten, ihnen eine entwickelte,

1) Von der Religion her war der Dionysoskult, der *ἐνθουσιασμός* naturalistischer Form, die Übersteigerung der seelischen Empfindung für den „Gott“ zum Zusammenfließen (zur Einheit) mit ihm — praktisch ein Selbstvergessen in geistiger Selbstberauschung — vielleicht die Hauptbrücke zur Vereinheitlichung der Gottesvorstellungen und zur Einbeziehung der Gottes„idee“ in die Grundspekulationen der Philosophie gewesen.

wenn auch in unbestimmtem Maße einheitliche, Lehre von dem, was sie θεός nannte, entgegenbrachte. Sie erlagen dem Eindruck, daß sie dabei anknüpfen könnten, ja sollten, um ihrerseits zu lernen, in „rechter", in wissenschaftlicher, d. h. Zutrauen erweckender, der Mission, dem Kirchenglauben, den Weg eröffnender, mindestens verbreiternder Weise von dem zu reden, den sie als Christen, die Schriften des Alten und des Neuen Testamentes in der Hand, θεός, Deus nannten und vertreten wollten [1]). Die ganze Geschichte der christlichen Theologie, der Dogmatik und Religionsphilosophie, daneben aber auch der Philosophie, dieser zumal auch in ihrer letzten großen Epoche, derjenigen seit Descartes, speziell in der Periode des deutschen Idealismus, da wo sie eine Metaphysik als Abschluß der das Sein deutenden Systeme darbot, hat daran ein Charakteristikum, daß sie in einer gewissen Gemeinsamkeit eine Lehre von „Gott" aufstellte. Die Philosophie der christlichen Völker ist immer nur auf Nebensträngen, nicht in den eigentlichen Hauptwegen, den historisch bedeutsam gewordenen, sich bei feinen, hohen Geistern durchsetzenden Spekulationen oder Reflexionen über die „Welt", das Gewoge des Lebens, in dem wir uns vorfinden, auf Atheismus gekommen. Die Dogmatik hat dementsprechend stets Fühlung unterhalten zu können und zu müssen geglaubt mit der Metaphysik, und die letztere hat immer wieder die Philosophen von bestimmtem Punkte an zu einer Art verkappter Theologen werden lassen. Freilich dies doch so, daß das Wort „Gott" eine wundersame Vagheit bekommen hat, nur in einem sehr undeutlichen, schillernden, mehr durch unbewußtes „Empfinden", als helle, geprüfte Begriffsgewißheit getragenen Sprachgebrauch ein Erbgut der Theologen und Philosophen geworden und geblieben ist.

Es ist leidig, schließlich von der Sache aus doch auch begreiflich, daß die Theologen wie die Philosophen wenig auf direktes Zusammenarbeiten eingestellt sind. Beide Stände sind eigentümlich personhaft bestimmt und daher zur Selbstherrlichkeit veranlagt. Wem die Religion nichts ist, wird nicht Theolog, gar

1) Man lese nur die Eingangskapitel von Justins Dial. c. Tryph., speziell cap. 3.

Systematiker, wem an Weltanschauungsfragen, an Geschlossenheit, Haltbarkeit „seiner" Weltanschauung nichts liegt, wird nicht Philosoph. Groß ist die Zahl derer, die in ihrer Religion „auch" eine Weltanschauung suchen bzw. zu gestalten das Bedürfnis haben. Der Fall, daß der Philosoph nach Religion „trachtet", ist sehr viel seltener: der Philosoph fürchtet nichts so sehr als das „Vorurteil", der Theolog nimmt leichter den Vorwurf hin, daß er in einem solchen befangen bleibe. Mit dem, was man als die persönliche Note in dem „Interesse" an seiner „Wissenschaft" bei jedem rechtschaffenen Theologen und Philosophen beobachten kann, hängt es zusammen, daß in beiden Wissenschaften (relativ) wenig Neigung vorhanden ist auf die Arbeit des andern — will sagen: zumal die Arbeit des Zeitgenossen — an dem Problem einzugehen; das Eigenbedürfnis ist zu groß [1]). Daß man sich da gegenseitig viel mißversteht, ist natürlich, der einzelne sollte sich jedoch weniger beklagen, als anklagen. Ich gelte mir selbst nicht etwa als Tugendspiegel, will aber doch hernach ernstlich versuchen, mich mit Denkern von heute in geistige Fühlung zu bringen, von ihnen, soweit mir das gelingen mag, zu lernen, also nicht bloß mich mit ihnen „auseinanderzusetzen". Vorerst muß ich wohl oder übel, um des mir zustehenden Raums willen (da ich einen Aufsatz,

1) Daß beide Wissenschaften ihre „Geschichte" pflegen, ist eine Sache für sich. Die reinen „Historiker" in beiden treibt das Interesse überhaupt der Historie. Bei den Systematikern hat es den Anschein, daß sie dabei mehr von einer Art Stolz auf das „Alter" ihres (sit venia verbo) „Betriebs" geleitet sind, als von dem Bedürfnis, von den Vorgängern in der Arbeit zu „lernen". Die Systematiker so philosophischer als theologischer Art sind — natürlich — lieber „Lehrer" als „Schüler". Aber alte Tradition hat was Feierliches Und sich mit geistvollen Männern der Vergangenheit in der eigenen Disziplin zu berühren, macht jedem geistig regen Vertreter derselben Freude, dann vollends, wenn er von sich aus einen „wiederhervorziehen", gar schon als Vertreter seiner Ideen in früherer Zeit aufweisen kann. Dann illustriert er an ihm gewissermaßen sich selbst, die erlauchte Denkerverwandtschaft, in der er stehe. Nur an die ganz großen Denker (einen Plato, Aristoteles, Paulus, Augustin, Luther, Calvin, Kant) tritt man mit Ehrerbietung und in ihr begründeter Geneigtheit, sich unter sie zu stellen, schlichtweg zu lernen, heran. Begreiflicherweise wirbt jeder um Genossen für sich: eine „Schule" selbst zu gründen, das ist der Ehrgeiz, dem manche nur zu sehr unterliegen.

kein Buch zu schreiben die Absicht habe), an Gedanken erinnern, die ich schon zur Sache beigesteuert habe. Ich erinnere an meine Darlegungen über „Die Grundelemente der echten Religion", die das zweite Kapitel meines Aufsatzes mit dem Titel „Gott erleben und an Gott glauben. Zur Klärung des Problems der wahren Religion" (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1923 [das ganze 2. Heft; so auch separat], S. 75ff.) bilden.

Nur wenn man die Unterscheidung von echter und wahrer Religion [1]) dauernd scharf im Auge behält, wird man wissenschaft-

1) Auch das Wort „Religion" hat sich im Sprachgebrauch (nicht nur in Deutschland — es ist quasi international in den romanischen und germanischen Sprachen) eingebürgert als ob es eindeutig wäre. Schon allein seine Geschichte im Sinne vulgärer Verbreitung und Fassung zu verfolgen, wäre belangreich. Einen Grundansatz zur Forschung bot C. J. Nitzsch, Über den Religionsbegriff der Alten (Stud. u. Krit,, 1. Jahrg. 1827/28, S. 532ff.). Das lateinische Wort als solches hat mannigfach die Forschung herausgefordert. Siehe zuletzt W. Warde Fowler, The latin history of the word „Religio", Transactions d. 3. Kongresses f. Religgesch., 2. Bd. (Oxford 1908). W. Otto, Religio u. superstitio, Archiv f. Relig.gesch. XII, 1909, S. 533—54 und XIV, 1911, S. 406—22; dazwischen M. Kobbert, De verborum „religio" atque „religiosus" usu apud Romanos, Königsberger Dissertation, 1910, 61 Seiten. Es kommt natürlich für den Theologen (oder Philosophen) von heute noch viel mehr in Betracht, als die „latin history". Schon die Frage ist aufzuwerfen, wann und wie es gekommen, daß die Kirche des Abendlands dieses Römerwort als Generalnenner für ihre oder „der" Menschen Einstellung auf „Gott" technisch machte. Sie hat so viele griechische Worte ihrem Sprachschatze eingefügt, daß es auffällt, wenn sie hier keine Anleihe gemacht. (Für die Wissenschaft von der religio griff sie ja schon wieder zu einem griechischen Ausdruck: „theologia".) Es kann Zufall im Spiel sein, doch ist es der Untersuchung wert, ob nicht der lateinische Ausdruck einer spezifischen Sachempfindung der christlichen Abendländer entsprach. Das Problem, das dem Ausdruck religio „naturalis" zum Grunde liegt (es entsprang dem praktischen Synkretismus des römischen Weltreichs), taucht da auf. Und es führt in einen Gedankenwirrwarr, der bis zur Gegenwart die „Phänomenologie" der Religion belastet. — Als die griechischen Christen begannen, von dem, was sie charakterisiere, auch mit „umsichtigerem" Begriff als *πίστις*, fides zu reden, fanden sie kein anderes Wort passend als *φιλοσοφία* (Justin, Dial. c. Tryph. c. 8; *ϑεολογία* taucht bei ihnen erst später auf!), was etwa soviel wie „Weltanschauung" (Tatian, Melito: *ἡ ἡμετέρα* [*ἡ καϑ' ἡμᾶς*] *φιλοσοφία*) heißen soll. Die lateinischen Christen haben dieses Wort für ihren „Glauben" sich nie angeeignet; sie griffen da zu „religio" und „theologia".

lich Aussicht haben, das Gottesproblem überhaupt und am Gedanken von Gott das Problem klar zu erfassen, welches ich in meiner Überschrift diesmal heraushebe. Jede Religion spricht von „Gott". Und jede echte spricht anders von ihm. Um die wahre Religion und den wirklichen Gott ist Streit. Wenn oder soweit wahre Religion in der Geschichte besteht, ist es selbstverständlich, daß sie von Gott nur in einerlei Sinn spricht: sie spricht, lehrt, denkt von ihm im wahren (richtigen) Sinn. Aber welcher Weg führt sicher an ihn heran? Die Wissenschaft kann nicht umhin, zur Grundorientierung sich an die vielerlei echten, d. i. im formalen Sinn gleichwertigen Religionen zu halten, obgleich sie im Gottesgedanken sachlich so sehr widereinander sind, daß sie gegenseitig sich ausschließen. Gewiß, es gibt Mischformen. Das nicht nur: auch ideell reine Zusammenklänge. Aber man muß davon ausgehen, daß „typisch" in der Geschichte nur erst „Religionen" herausgebildet sind. Danach steht zur Frage, ob oder wieweit von „Religion" in der Einzahl so gesprochen werden kann, daß der Einheitsbegriff seinem Inhalte nach als der gleiche gelte. Ja das Wort „Inhalt" muß auch noch erst geprüft werden, ehe es verwertet wird. Es gibt doch bei geistigen Verhältnissen oder Vorgängen einen Unterschied von bloß psychisch-apperzitivem Inhalte und materialem. Im gegebenen Falle kann es sich bei etwaiger Vergleichung solcher Verhältnisse um einen sachlich unbestimmten und doch „gleich" gearteten Inhalt handeln, etwa indem man erkennt, daß zwei Fälle von Zweckhandlung zu konstatieren seien; eine Frage für sich ist es dabei, ob beide Male ein übereinstimmender, ein in der Sache gleichartiger Zweck, verfolgt werde: der eine setzt sich hin und „sinnt" mit dem Zweck ein wissenschaftliches Problem, der andere mit dem, ein Kaufgeschäft sich zu „verdeutlichen". Gehen wir davon aus, daß da, wo von Religion zu reden ist — ich meinte im genannten Aufsatze, es empfehle sich, einzusetzen bei der Tatsache, die wir „Kultübung" nennen [1]) — ein praktisches Verhalten der

1) Leitend war dabei für mich der Gesichtspunkt, daß einmal nur die Großformen der Religionen, d. h. die von „Gemeinden", in organisierten Vereinigungen (von Völkern, „Kirchen") geübten Religionen deutlich erfaßt und

Menschen und zwar ein bewußt geübtes, verstanden sein will, so haben wir von vornherein für den Gottesgedanken in ihr ein sehr bedeutsames Merkmal gewonnen. In ihr bedeutet Gott immer für den Menschen ein „Gegenüber", ein Wesen, dem mit einem Verhalten begegnet werden „muß", das es selbst „fordert", (verlangt, erzwingt, mindestens „veranlaßt"). Es ist in der Tat gar nicht zu verkennen, daß der Religiose, der Fromme stets in „Gott", seinem Gott, eine Macht, eine Gewalt, einen Herrn „über" sich sieht. Das ist beim Fetischisten (beim „Primitiven") so, und beim Christen nicht anders. In der Philosophie ist es nicht so. Wen bloß das Interesse des Denkens, des geistigen „Verstehens" dessen, was wir „die Welt" nennen, erfüllt, wen es innerlich nur drängt, eine „Weltanschauung" zu gewinnen, das „All", das „Sein" geistig für sich durchsichtig zu machen, hat, wenn er dabei irgendwo meint dazu übergehen zu müssen, das Wort „Gott" zu verwenden, nicht ohne weiteres den gleichen Begriff wie der, welcher Religion „hat". Der homo religiosus steht unter dem Eindruck, daß er für das „Leben", in specie für sein Leben „wichtige" Zusammenhänge vor sich sehe, wo er auf „Gott" treffe, irgendwie auf ihn „geführt werde", der homo philosophus sucht und wertet hier wie überall den Gedanken als solchen, ihm „bedeutet" Gott in dem Zusammenhang, wo er qua Philosoph sich auf ihn besinnt, auf ihn „hinauskommt", ein ihm „wissenschaftlich" einleuchtendes, in diesem Sinn „notwendiges" Moment im Zusammenhang seiner Schlußfolgerungen, seines „Ideen"-Ganzen [1]).

---

miteinander verglichen werden könnten, sodann daß bei ihnen der „Kult" das deutlichste und eigentümlichste (das eigentlich spezifische) Merkmal zum Vergleich biete. Bei „Kult" muß man an jede Art denken, wie die Religionen ihre Götter „ehren" (sie pflegen, ihnen dienen). Die λατρεία λογική des Christentums, der sittliche Gehorsam als Gottes„dienst", ist auch „Kult", der Kult, den der wirkliche Gott allein „begehrt". — Es gibt in allen Kulturvölkern, zumal denen der Neuzeit, zahllose Formen von „individuellen" Religionen (oft nur Religionsersatzen). Davon muß methodisch abstrahiert werden.

1) Ich habe im obigen nach dem Worte „Weltanschauung" gegriffen, um die Tendenz, das „Interesse" der Philosophie zu bezeichnen, und mag mich fragen, ob nicht ein anderes richtiger (charakteristischer) wäre. W. Herrmann

Was von der Religion gilt, ist freilich nicht ohne weiteres auch auf die Theologie zu übertragen. Das ist ja klar. Die Theologie ist Wissenschaft und insofern der Philosophie gleichartig. Der Theolog bemüht sich um Gedanken, hat einfach Erkenntnisse zu erzeugen und ist der Funktion nach nicht anders zu beurteilen als der Philosoph. Ist der Theolog normalerweise ein homo religiosus, so weiß jeder ernsthafte (christliche) Theolog, wie sehr er als Theolog und als Christ verschiedenem Maße untersteht, als ausgezeichneter „Denker", erfolgreicher „Fachmann" der „Dogmatik", sich selbst keineswegs gewährleistet heißen darf als „rechter" Christ, als ein Muster oder Meister wirklicher Frömmigkeit! Dennoch ist auch die „Theologie" nicht etwa ein Zweig der Philosophie, nicht kurzweg für Religions„philosophie" zu erklären. Der Unterschied wird klar, sobald man die Frage aufwirft, ob Religionsphilosophie und prinzipielle („systematische") Theologie (Dogmatik) vertauscht werden könnten. Sie können es nicht ihres verschiedenen Ausgangspunktes wegen. Der Theolog „denkt" von vorneherein nur auf dem Grunde „einer" Religion, setzt einen konkreten Gottesbegriff voraus und „entwickelt" ihn, soweit er inhaltlicher Ausführung in immanenter Konsequenz zugänglich ist. Weiter als die Religion, auf deren Boden sie arbeitet, ihren Gottesgedanken zu „durchdenken" ermöglicht oder verlangt, geht die Dogmatik nicht. Für die Religionsphilosophie existiert solcher Gottesgedanke keinesfalls als ihr „Prinzip". Sie

gab z. B. einem Werke, das bestimmt war, die Grundlagen der Religion und Philosophie richtig unterscheiden zu lehren (gleichgültig hier, wieweit es ihm gelang), den Titel „Die Religion im Verhältnis zu Welterkennen (und Sittlichkeit)", 1879. Sie war die vollere Ausführung einer Schrift mit dem Titel „Die Metaphysik in der Theologie", 1876. Für mein Teil kommt es mir nur darauf an, festzustellen, daß die Philosophie „nur" auf Wissen und Begreifen gerichtet ist, nicht (mindestens nicht „von vornherein") auf ein praktisch bedingtes Verhalten und begrenztes „Lebensgebiet". Der Philosoph „will" alles, sagen wir: geistig durchleuchten. Die Religion, der Gottesgedanke, ist ihm selbstverständlich nicht zu „entziehen" und doch nicht primär „für ihn da"; richtiger noch gesagt: nicht „durch" ihn da, nicht Erzeugnis der Philosophie. So möchte ich meinerseits vor allem zeigen, daß er die Religion zunächst in ihrer Eigensphäre „hören" muß, hernach mag er sie und den Gottes„gedanken" kritisieren, wie er „kann".

sucht „frei“ ihren Ausgangspunkt, endet vielleicht bei Problemen der Dogmatik als „auch“ Problemen für sie. Es wird hernach am Platze sein, die Frage darauf zu richten, ob theologisches und philosophisches Denken sich nicht zu fördern vermögen.

Daß es in der Gegenwart wieder sehr nottut, der Vermischung von theologischer und philosophischer „Anfassung“ des Gottesgedankens zu widerstehen, um etwa möglicher Zusammenarbeit an „richtiger“ Gestaltung und Auswertung desselben, seiner Vollausprägung, rechten Abklärung, Begrenzung in sich selbst die Bahn zu zeigen, wurde mir vielmals bei neuesten Vertretern beider Forschungszweige klar, zuletzt wieder bei einem jungen Theologen, Th. Siegfried, in seinem kleinen Aufsatz über mein 1924 erschienenes Buch „Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher“ [1]). Er rügt da bei mir „die Selbstverständlichkeit, Unproblematik und Sicherheit“, mit der auch ich von „Gott in der Geschichte“ rede. Sofern ich in bestimmtem Kreise eine eigentümliche Unsicherheit diesem „Gott“ gegenüber bemerkte und bei den Männern dieses Kreises Flüchten in die Mystik konstatierte, sei ich in letzterer Beziehung im Irrtum, denn es handele sich vielmehr um „nüchterne Sachlichkeit gegenüber der Wirklichkeit“. Was Siegfried nicht erkannt hat, ist, daß ich die ganze Rede von Gott bei Theologen und Philosophen zu unsicher bisher eingestellt finde, als daß der Vorwurf übereilter Schnellfertigkeit beim Gottesbegriff irgend jemand zu ersparen sei. Ich erspare ihn mir selber nicht und kehre nur darum immer wieder auf das Problem zurück.

Auch Siegfried und der modern-spekulative Kreis um P. Tillich, zu dem er gehört, ist in seiner Weise durchaus voreilig, nicht „nüchtern“ genug. In ihm prüft man auch gar nicht oder viel zu wenig, was der Theologie anders als der Philosophie gezieme, wenn sie an den Gottesgedanken herantrete: beide Wissenschaften haben sich noch bewußt zu werden, daß die Religion, demnach die Theologie, anders zu „Gott“ steht, als die Philosophie. Die Theologie hat sich hineinzudenken in das

1) Siehe von ihm „Kattenbusch über die systematische Theologie der Gegenwart“, Theol. Blätter 1925, Nr. 4 (April), S. 89—92.

praktische Interesse, das dieses Wort „Gott" deckt, hat sich allem vorab die Frage vorzulegen, d. h. sich klar darüber zu werden, woher das Interesse an Gott stamme, was eigentlich seine „Art", demgemäß etwa auch seine Grenze sei. Die Philosophie hat den Begriffszusammenhang rein als solchen vor sich, in dem „Gott", der Gedanke von ihm, vielleicht mit in Betracht zu ziehen sei, sie hat sich zu vergegenwärtigen, hat logisch, psychologisch, phänomenologisch, erkenntnistheoretisch zu prüfen, wiefern der „Gottes"begriff in das Denken mithineingehöre, also ob es ihn „brauchen" könne, d. h. ob er dem allgemeinen Denkziel diene. Geht der Philosoph darüber hinaus, wird „Gott" ihm praktisch wichtig, kommt er gar zu dem Eindruck, daß er sich „Gott" zu Dienst zu stellen habe, so tritt er in die Sphäre der Religion. Die Theologie ruht darauf, daß die Menschheit in der Geschichte Lebensverhältnisse persönlicher Art, Formen von drastischer Betätigung erzeugt hat, die nur von dem Gedanken an Gott (Götter) aus entstanden sind und von ihm aus sich erhalten, bzw. gehütet und kontrolliert sein wollen. Sie hat selbstverständlich auch zu fragen, ob der Gottesgedanke sich behaupten lasse, ob er nicht aufgegeben werden müsse. Aber sie hat sich zuvor darauf zu besinnen, wie er überhaupt „bedingt" sei und was er nach seiner Art „wolle". Da muß sie sich an die Religionen wenden und von ihnen aus den Weg zu entdecken versuchen, auf dem die Schlußfrage lautet, ob irgendein bzw. „welcher" Gottesgedanke für Wahrheit gelten könne (müsse). Möglich, daß die Theologie zuletzt auf sich selbst verzichten, sich für eine unhaltbare Art von Gedankengestaltung erklären muß und der Philosophie zu überlassen hat, ob sie meine, den Gottesgedanken, sei es vielleicht auch in einer Umprägung seines Wesens überhaupt begründen und „dauernd" sicherstellen zu können. Ohne weiteres der Philosophie anheim zu geben, daß sie den Gottesgedanken „frei" konstruiere, nach irgendeinem Gesichtspunkt sage, was er „allein" besagen „könne" oder „dürfe", ist eine Unüberlegtheit. Sie, die Philosophie (die unter den „christlichen Völkern", heimische, in der sie tragenden Tradition entwickelte), ist bei den Griechen von der Religion aus darauf gekommen

ihn einzufügen in das System der „Weltanschauung". (Bei den Indern und Chinesen steht es ja vollends so). Eine vermeinte oder wirkliche Erkenntnis über den „Grund"charakter der *θεοί* und ihre Begriffseinheit als *ὁ θεός*, der wohl ein brauchbares Symbol, ein brauchbarer Name für eine Idee, ein bestimmtes Leitmotiv bei dem Versuche theoretischer Weltdeutung, der Gewinnung eines „Ganzen" von „Weltanschauung" sei und bleiben werde — solche szientifische Umdeutung darf nicht ohne genaue Prüfung für methodisch erlaubt, gar für „die" rechte Art der „Bildung" des Gottesgedankens hingenommen werden. Siegfried ist altem Vorurteil unterlegen, wenn er meint als „Theolog" wie ein Philosoph an den Gottesgedanken herantreten zu dürfen. Ob auf bestimmtem Punkte der Arbeit an diesem Gedanken der Theolog einen Teil der „Weiter"arbeit den Philosophen abtreten könne (solle), ist eine cura posterior. Zuerst hat der Theolog seine Aufgabe, die Befragung der Religion (Religionen) ins Auge zu fassen.

1. Er ist um so ernstlicher dazu anzuhalten, als er sich da bald überzeugen kann, daß er mit dem Gedanken von der Gottheit als Macht irgendwie eine spezifische Idee von letzterer berührt. Es steht nicht so, als bezeichne das Wort „Macht" alsbald das Ganze dessen, worauf es bei der Gottheit ankomme. Denn die Religionen verbinden mit der Vorstellung von ihr den Machtgedanken überall unter besonderem Aspekt. Nicht jede Art von „Macht", die der Mensch kennt, repräsentiert Götter- oder Gottesmacht für jene, sondern nur eine kommt dabei als solche in Betracht und es gilt in der Theologie eben sie entsprechend zu bewerten. Da muß vorab auch noch Art und Form unterschieden werden. Man wird ja schwerlich eine Form „vorstellbarer" Macht nennen können, die nicht verschiedenerweise in den Religionen eine Rolle spielte. Die eine vergegenwärtigt sich die Götter wie „Menschen", einmal wirklich solche „gewesene" (die Ahnen), oder aber menschlich figurierte, nach der Weise von Menschen sich wirksam zeigende (überlegende, sprechende usw.) Wesen, eine andere als „Geister" (ungeformte, seelenartige, „unanschauliche", nur etwa wie die Luft, der „Wind" und dergleichen spürbare Ge-

walten); wieder eine andere denkt sie als Tiere (wieweit ein bestimmtes solches, bloß symbolisch oder eigentlich, die Erscheinung eines „Gottes" bedeute, steht vielfach dahin); oder aber als eine (die) Vegetations(Zeugungs usw.)kraft; oder als Sterne, die Sonne, den Mond, Wolken usw. Nur eines ist immer zu beachten, was die Gottesmacht abhebt von „vergleichbarer", bekannter Macht: sie ist stets jeder andern Macht gegenüber die oberste, insofern die „letzte" Macht für den Menschen und, was nun sofort mit ins Auge zu fassen ist, für die Welt des jeweiligen Menschen. Hier hat der Theolog einzusetzen. In der Geschichte ist es (meist) der Unterschied der Anschauung („Idee", Begriffserfassung) von, bzw. des Sonderinteresses in, der „Welt", wodurch die konkrete Vorstellung (der sachliche Qualitätscharakter) der Gottheit als oberster Macht bedingt und die Verschiedenheit der Religionen begründet ist. Die „Welt" bedeutet für den Primitiven, der nur erst Jäger oder Ackerbauer ist, natürlich sehr was anderes, als für den allseitig gebildeten, interessierten Kulturmenschen und für den letzteren wieder in der Antike was anderes, als in der Gegenwart. Der Inder der geistigen Hochschicht, ein personhaft vollreifer Brahmane, Buddhist usw. „sieht" und empfindet die „Welt" anders als der Europäer, der Wissenschaftler unter uns. Selbst für die „Welt"religionen kommt keineswegs ohne weiteres „das Universum" in Betracht, und wo das der Fall ist, fragt sich immer noch, wie es dem inneren Blick, der lebendigen Stimmung gegenwärtig sei. Es macht einen großen Unterschied aus, ob der Fromme in der „Welt" wesentlich der Sterne mitgedenkt, oder nur Erde und Sonne (Mond) im geistigen Blicke hat. Sonderbar genug und doch begreiflich: wo die „Götter" (die Gottheit) im Nachtfirmament erschaut werden, entsteht ganz anders der Gedanke an ein festes, immer gleiches, also zuverlässiges Weltregiment, als wo wesentlich nur was der „Tag" zeigt und der Wechsel der Witterung, der Jahreszeiten, bringt, die Hoffnungen und Befürchtungen der „Frommen" bestimmt. Es ist sehr alt und auf jeder Kulturstufe zu beobachten, daß der Mensch „seine" Welt raum-zeitlich zweiteilig denkt. In sehr vielen, gerade auch primitiven Religionen denkt der Mensch, daß es für ihn ein

Doppelleben gebe, das der Gegenwart, in „dieser" Welt, „auf Erden" und das in einem „Jenseits", das „nach dem Tode", sei es in einer „Unter"- oder „Ober"welt. Für den praktischen Gedanken von der Welt kommt immer der Horizont des oder der jeweiligen Menschen in Betracht, in concreto auch — natürlich — die Möglichkeit der „Erweiterung" des Horizonts in oder durch eine Religion kraft besonderer „neuer" Erfahrungen über die Welt und die in ihr sich auswirkenden, sich dem „Sinn" (vielleicht nur der Ahnung) erschließenden „Mächte". Den vollständigsten, inhaltreichsten, in sich abgestuftesten Weltbegriff haben wir Kulturmenschen Europas (Amerikas), den von der „Natur"-welt als unterscheidbar von der „Geistes"welt, von jener als der unendlichen Weite, die die Astronomie erschlossen hat, den zahllosen „Welten", die mit der „Erde" als einem der kleinsten Gebilde unter ihnen schließlich „die Welt" darstellen, von dieser als ebenfalls letztlich einer unübersehbaren „Welt", einer zweiten Schicht gewissermaßen gegenüber der Natur im engern Sinn, der „bloß" den „Sinnen" sich zeigenden, als ein Mechanismus „organisierten" Welt, zusammengehörig mit dieser Welt und doch — mindestens bis auf weiteres — nicht einfach als eine „Form" von ihr begreifbar [1]). Die Geisteswelt zeigt, als Größe sui generis, auch immer wieder der Wissenschaft und dem Erleben eine in besonderen Formen, Höhen, Tiefen sich erschlie-

1) Der Unterschied von Natur- und Geistes„welt" ist, das braucht kaum ausgesprochen zu werden, nicht zu vergleichen dem von den zwei „Teilen" der Welt, der vorhin berührt worden. Die Idee eines „Diesseits" und „Jenseits", wobei letzteres bald als Unter-, bald als Oberwelt vorgestellt wird, haftet teils an Reflexionen über den Tod, teils am Wachsen der Beobachtung der Dimensionsverhältnisse der „Welt". Natur und „Geist" unterscheidet spezifisch erst der Kulturmensch höheren Grades. Zunächst liegt darin für den Menschen nur der Eindruck von zwei Formen des ihm „bekannten" Seins, der Welt „schon" im Diesseits. Schon der primitive Kulturmensch beobachtet sich und entdeckt da an seinem „Sein" zwei Schichten, eine sichtbare und eine unsichtbare, die doch so gut wie jene für ihn spürbar sei (die seelische). Daß sich dann sehr oft und gewiß bald die Idee vom Diesseits und Jenseits damit vermischte, ist unverkennbar und an sich nicht auffallend. Die „Geister" = die „Seelen", vom Leibe gelöste Wesen, sind im Denken älter als „der Geist".

ßende Fülle von Kräften und Funktionen, sie zwingt den Menschen letztlich sich selbst, die „Menschheit", ja allerletztens das Einzelindividuum, jedes „Ich" zu verstehen „im" Makrokosmus als Mikrokosmus, und doch nicht etwa, um mich so auszudrücken: wie bloß einen „Extrakt", eine Art von vitaler Konzentration jenes. Sprechen wir von der Natur- und Geisteswelt gern wie von zwei Welten, so fassen wir sie doch zusammen in der einen „Idee" des „Universums", nämlich desjenigen „Alls", das uns Menschen als äußeres und inneres „Erlebnis" in Bestimmung und Betätigung jeden Augenblick zugänglich ist, dasjenige Gesamtgebilde, dessen „Leben" uns „im" Leben mit befaßt, mitträgt.

Wir kennen den einstigen, historisch ersten Ansatz von Religion und „Gottes"-Gedanken nicht, wissen nicht, wann, wo, wie ein Mensch, eine Menschengruppe, „die" Menschen in einer ihnen bewußten (in diesem Sinne „festgehaltenen", von ihnen fortan gepflegten) Weise ursprünglich zu beiden gekommen sind. Kann man, darf man an ein primitives „religiöses Genie" denken, also an bloß „einmaliges" Entstehen von Religion, „des" Gottes-(Götter-) glaubens?! Ist es vielleicht eine Art geistiger Explosion, Eruption in der „Rasse" gewesen, daß das Urwort, das wir mit „Gott" noch immer wiederklingen lassen, entstand, Träger wurde des Eindrucks, den ich im Umriß, d. h. vorerst noch ganz „äußerlich", festzustellen gesucht? Wir wissen über das alles nichts. Die „Religion" ist ja auch gar nicht in dem ganzen Umfange ihrer Phänomene mein Thema. Es interessiert mich im gegenwärtigen Zusammenhange nur der Gottesgedanke als solcher. Die praktischen Auswirkungen dieses Gedankens, worin Religion (Frömmigkeit) als Lebenshaltung (innere Stimmung, Summe von seelischen Antrieben, Anlaß zu bestimmten Sonderformen von Tun und Lassen im Leben, dem persönlichen, individuellen, dem gemeinschaftlichen, kleinerer oder größerer Kreise, Stämme, Verbände usw.) in der Geschichte erscheint, liegen jenseits der Fragen bei der Erörterung hier. Ob die Religionen im höheren Sinne als dem bloß nominalistischen eine Einheit bilden, ob „die" Religion eine historisch-reale, etwa eine intentionale Einheitsbildung, einen in

sich spezifisch geschlossenen, vielleicht „teleologischen" Entwicklungsgang in der „Menschheit" darstellt, ist im Zusammenhange meiner augenblicklichen Arbeit nicht von Belang.

2. Wohl aber nun weiter, daß ausdrücklich betont werde, keine Religion werde lediglich instinktiv geübt. Das soll nicht etwa dem Gefühl (einem „unmittelbaren" Innesein) als Faktor im Verhältnis zu „Gott" entgegengesetzt werden, vielmehr nur der Ausschaltung der Reflexion, der Idee einer Intuition ohne das Moment der „Klarheit" oder „Gewißheit" über sich selbst und ihr Objekt. Auch die dürftigsten, primitivsten, d. h. „kulturärmsten" Formen von Religion, die wir kennen, sind irgendwie getragen von einem Gedanken von „Gott" und „Welt" [1]). Das Tier höherer Art (etwa der Hund) steht auch unter dem Eindruck von Mächten, Gewalten, vielleicht Einem „Herrn", woran es in seinem Kreise, in seiner „Welt", nicht vorbeikommt (dem es allenfalls

1) Ich rede vorerst kurzweg von dem Wesen oder Etwas, dem die „Religion" als praktische Seelenhaltung und eigentümliche „Betätigung" entspricht (auf das sie im Ursprung und während ihres historischen Fortbestehens zurückgeht und Bezug behält), mit dem Ausdruck „Gott". Es ist mir dabei nicht unbekannt oder auch nur im Augenblick unbewußt, daß es eine größere Reihe von Religionen gibt, die vielleicht besser ohne dieses Wort zu schildern sind. Söderblom, „Das Werden des Gottesglaubens" (deutsch 1916), ist mit Recht darauf aufmerksam, daß das Wort unwillkürlich für jedes Ohr den Klang hat, als ob an eine „Person" gedacht werden solle. Aber die „primitiven" Religionen hätten großenteils bei dem Objekt ihrer Verehrung (Furcht usw.) diesen Gedanken „noch" nicht. Sie lebten nur von dem Eindruck oder der Idee einer „Macht" (siehe Kap. 3, S. 33—113). Ich habe an späterem Orte Anlaß, darauf etwas näher einzugehen. Hier genügt mir, daß auch die unpersönliche „Macht" in Kontrast steht mit dem, was den betreffenden Primitiven „Welt" ist. Ist sie nicht „überweltlich", so doch wundersam „hinterweltlich". — Man bemerke, daß auch wir Christen imstande sind, statt zu sagen: Gott, vielmehr zu sagen: „Der Himmel". Gerade wir personifizieren uns den letzteren nicht! Es ist nur Kurzrede, etwa im Gedanken an Jesu Rede vom „Vater im Himmel", die wir da üben. — (Bei Söderblom besonders interessant ist mir der „Anhang" zu Kap. 6, der von dem „Gottesnamen in den klassischen Urkunden Chinas" handelt, S. 242 — 269. Auch hier die Rede von dem „Himmel", T'ien, in eigentümlicher Abwechslung oder auch Mischung mit dem Namen „Herr" [Ti, „höchster Herr" Schang-ti]. In Indien steht's bei Varuna [dasselbe Wort wie οὐρανός] ähnlich).

entrinnen mag durch „Flucht" in einen anderen Kreis, wie man's nennen mag: eine neue „Welt" für es). Es hat dennoch nicht das, was unter uns, den Menschen, Religion ist: Religion ist ein Merkmal von „Menschen"tum. Und das hängt daran, daß das Bewußtsein um einen „Gott", eine „letzte" Macht über „die" Welt, so eng in concreto jede dieser Größen, von unserer Kulturhöhe aus „gedacht" sein möge, doch wirklich als Gedankenträger, Gedankenwecker, sich geltend macht. In der Religion hängen Gott und Welt immer irgendwie zusammen, sind Korrelate im praktischen „Erleben", und zwar als Kontraste, die nicht umhin können, „Gedanken" über das Spezifische am Gotte und an der „Welt", den unterschiedlichen „Gehalt" beider, das Wesen ihrer Gegensätzlichkeit und ihrer Bezogenheit, also über das Charakteristische ihrer Zusammengehörigkeit in Gestalt ihres Widerstandes widereinander, emporzutreiben. Natürlich weckt die „Welt", das einfache sinnliche „Erleben" des „Daseins", in jedem, der „Mensch" ist, auch dem primitiven, durch sich selbst „Gedanken". Aber (erst als, oder) wenn erst der Gottesgedanken aufgekommen, (begann) beginnt das zu entstehen, was wir als „Weltanschauung" bezeichnen [1]). Am Auftauchen des Gedankens eines „Gottes" gewinnt die „Welt" den Charakter einer „Einheit" und zwar von bezeichenbarer Eigenart. Sie ist das, wozu der Mensch „gehört" und was zum Menschen gehört, das Element des Menschen: wo immer der Mensch es mit ihr zu tun hat, erscheint er sich wie „zu Hause", allein, oder nur verbunden mit Seinesgleichen und von ihm letztlich nicht Unterschiedenem. Umgekehrt gewinnt der Eindruck, das Erlebnis, für das die Sprache das Wort „Gott"

1) Was ich hier berühre und in seinem Belange klarmachen möchte, ist deshalb schwer in der Kürze vorzuführen, weil ich immer die Geschichte im Auge habe und doch notwendigerweise ebenso die Gegenwart. Es ist wahrscheinlich, daß in der Geschichte die Fähigkeit zu, das Bedürfnis an „Weltanschauung" durch den Gottesgedanken (den Eindruck, das Erlebnis von einem „Gott") entstanden ist, in der Gegenwart (für „uns") ist es längst eine — durch die Philosophie — verselbständigte Potenz, die auf „Weltanschauung" drängt. Aber auch jetzt steht es so, daß „wenn erst" der Gottesgedanke lebendig ist, auch die Kraft, das Verlangen nach Weltanschauung rege wird.

zu schaffen den Antrieb gewann, am Weltgedanken erst die Vollbeleuchtung seiner Eigenart.

3. Es ist das dritte, was für die Religion am „Gott" hervortritt, — und das ist besonders zu betonen — daß dieser immer das Merkmal des „völlig" Neuen, des „ganz" Unerwarteten, des „durchaus" Fremdartigen, ja (mindestens vorerst) „Undeutbaren", Unerfaßlichen besitze und das der Unergründlichkeit behalte. Der „Gottes"gedanken entsteht für den Menschen ja natürlich „in" seiner Welt, aber nicht „an" ihr, d. h. nicht in der gleichen Weise, wie einer der „regelmäßigen" Eindrücke in ihr oder ein Neueindruck, auf den der Mensch sich „eingerichtet" fühlt, der etwa „sein" Blickfeld erweitert, nicht aber zugleich begrenzt. Der „Gott" eröffnet immer eine Tiefe, einen „Abgrund" ein Jenseits zur „Welt" (wie der Mensch als solcher, da wo er just in der „Kultur" steht, sie als „sein" Element empfindet) [1]. Wir verdanken es R. Otto, daß die Religionsforschung sich darauf einzustellen begonnen hat. Praktisch bedeutet das die Unersetzlichkeit Gottes für den „Frommen". Man kann ihn verlieren, aber nie von sich aus „wiederherstellen", höchstens wiederfinden. Es ist der Gedanke der Offenbarung als der Grundlage jeder Religion, die noch solche ist, um den es sich hier handelt. Der

1) Um es nicht unausgesprochen zu lassen: die Differenzierung der „Gottes"vorstellung in einer „Götter"vorstellung ist — nicht praktisch, wohl aber ideell — relativ belanglos für das Wesen der Religion. Der „primitive" Mensch kennt die wirkliche Welt noch so wenig, daß er keine Schwierigkeit hat sie sich vorzustellen als verteilt unter verschiedenen „letzten" Mächten oder „Herren". Man mag daraufhin bei ihm reden dürfen von verschiedenen „Welten" je „eines" Gottes. Die verschiedenen Gebiete je eines solchen gleichen sich doch qualitativ für ihn und bilden schon bei sehr unentwickeltem, nur erst „beginnendem" Denken, für schlichteste, primitivste „Wissenschaft" ihrer Art nach eine Einheit. Der Gott, der nicht zu seiner „Welt" mitgehört, kümmert den Primitiven nicht. Hingegen erwacht für ihn „früh" die Frage, wie „seine" Götter und die Gebiete „seiner" Welt sich zueinander wohl verhalten möchten, ob es nicht einen obersten Gott, einen Herrn auch unter den „Göttern" und für sie gebe. Und daran wächst und klärt sich dann der Gedanke von „der" Welt für den Menschen als qualitativer Einheit gegenüber dem Gedanken von Gott (der „Art" des Wesens, das als Vielheit oder Einheit auf das Prädikat „Gott" Anspruch habe).

Begriff muß in voller Strenge erfaßt werden. Der Gott „ist“ nicht „offenbar“, sondern macht sich offenbar, und zwar in Freiheit. Alles was „ohne weiteres“ konstatierbar ist, jedem jederzeit zur Hand ist, oder „willenlos“ sich durch ihn erreichen läßt, was sich erweist als Regel oder doch „vermutbares“ Geschehen, ist Welt. „Gott“ ist immer „anders“ als die „Welt“. Er ist ein rätselhafter, unheimlicher, vielleicht nur erschreckender, vielleicht unsäglich beglückender Hintergrund im Sein. Wäre er nicht, so sähe die Welt für den Menschen anders aus, als nun, wo er „da“ ist, wo er nichts von ihr, doch aber als letzte Macht über sie „mit“ im Spiele ist. Aber „daß“ er „über“ der Welt da ist, daß er jenseits ihrer vorhanden ist, daß es auch ihn gibt, und gar was er „vermag“, das ist im Sinne der Religion für das Denken nie eine „Selbstverständlichkeit“, sondern nur immer etwas, was „auch“ zu berücksichtigen ist. Gewinnt für den Menschen Gott von der Welt aus gedankliches Licht, so eben das, daß er ein Geheimnis bedeute trotz, ja gerade in seiner Offenbarung. Für den homo religiosus ist überall die Welt als „solche“ nur ein Teil, ein Stück des Seins und zwar ein untergeordnetes, sie gilt ihm als ein „abhängiges“ Etwas gegenüber von „Gott“ als der „letzten“ Wesenheit oder Macht, die sich nie völlig entschleiert [1]).

---

1) Aus der Literatur nenne ich außer dem Werke von N. Söderblom (siehe schon S. 340 Anm.) dasjenige von J. W. Hauer, „Die Religionen. Ihr Werden. (Ihr Sinn. Ihre Wahrheit)“, 1. Buch: Das religiöse Erlebnis auf den untern Stufen, 1923 (dieses „Buch“ = Band [zwei weitere sollen folgen], ist bisher noch das einzige). In beiden Werken steht das Problem des etwaigen Entstehens der Religion, nicht sowohl im Vordergrund als im Hintergrund, will sagen: Söderblom wie auch Hauer halten die Frage nach der ersten Form der Religion für mindestens zur Zeit noch völlig unbeantwortbar. Dennoch ist zu betonen, daß der Begriff des „Werdens“ bei ihnen beiden wesentlich dem der Entstehung gleichgesetzt ist, nämlich wenn nicht dem der historischen, so der psychologischen, diese letztere vorgestellt unter der Idee des „Primitiven“, vielleicht dürfte ich auch sagen: des „Elementaren“. Auf Schritt und Tritt begegnet man noch einer großen Unsicherheit über die Methode zur Erforschung der Religion. Im neuen Chantepie de la Saussaye (Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl., herausgeg. von A. Bertholet u. Edv. Lehmann, 2 Bde., 1925) läßt E. Lehmann sich daran

II.

Die Grenze zwischen philosophischer und theologischer Stellung zum Gottesgedanken.

Ich meine durch das Bisherige den Boden bereitet zu haben, auf welchem das klar zu machen ist, worum es sich mir für diesmal handelt. Es ergeben sich die folgenden Erkenntnisse.

Allem zuvor ist festzustellen, in welchem Maße die Philosophie mitinteressiert ist an dem Problem, das der Gottesgedanke der Religion für die Theologie darstellt. Ich muß mir da ja sofort sagen, daß eine erschöpfende Untersuchung der Sache nur möglich wäre bei genauem Eingehen auf die Geschichte der Religionsphilosophie und der Metaphysik. Seit Aristoteles sind „Metaphysik" (πρώτη φιλοσοφία — der Ausdruck Metaphysik

---

genügen zur Einleitung eine Übersicht über „Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion" zu geben (I, S. 23—130). Hauer spricht davon, daß er das „Erlebnis", das der Mensch (der überall in der Geschichte „Religion" zeigt) habe, wo er von Religion rede oder sonstwie dem Forscher verrate, daß er solche habe, in seinem psychischen Grundwesen, historisch phänomenologisch, also in seinen typischen Formen aufweisen wolle. So meint es auch Söderblom. Ich habe meinerseits dabei nur darauf zu verweisen, daß gerade als psychisches Phänomen, als „Erlebnis", die Religion in ihren Einzelgestalten vorerst rein formal, wirklich nur auf ihre „Gestalt" anzusehen sei, dann aber, ebenso bestimmt auf ihren Inhalt, ihn an und für sich auch „allein genommen". Die Schwierigkeit der Forschung ist darin begründet, daß Gestalt und Inhalt als „Erlebnis" in Einem auftreten, nur „zusammen" sich dem forschenden Blick zeigen. Aber indem man so vorsichtig und umsichtig als möglich vergleicht, erkennt man, daß die Erlebnisform, das Elementare am psychischen Phänomen überall ein „gleichartiger" Eindruck von „irgend etwas" ist, das man „Gott" nennt und das doch konkret, d. h. in der gewonnenen Sache sich als außerordentlich verschieden erweist, schon je nach der Kulturhöhe der speziell beachteten Menschengruppen, vollends unter der Idee der Offenbarung. „Erlebt" wird „Gott" immer in Form von „Offenbarung". Aber die Menschen nennen auf „höheren" Stufen vieles nicht mehr Offenbarung, was auf niederen unbezweifelt als solche angesehen wird. Ich habe im Obigen versucht festzustellen, wieweit doch im „typischen" Sinn das Erlebnis, der Eindruck, der Gedanke von Gott und Offenbarung sich auf allen Stufen der Religion, in allen Religionen, entspricht. Erst von da aus kann man mit Aussicht auf Erfolg sich den theologischen und philosophischen Problemen spezieller Art nähern.

ist ja erst später im Zusammenhang mit der Sammlung der Schriften des Aristoteles durch Andronikos von Rhodos, die durch die „Ordnung" bzw. Reihenfolge derselben auf Kenntlichmachung der Problemschichten in dem Denken des Meisters zielte, geschaffen worden [1])) und „Lehre von Gott" (die er ohne den Titel „Theologie" und ohne Reflexion auf die Religion [Aristoteles war wahrlich keine religiöse Persönlichkeit] heranzieht) gewissermaßen Korrelate. Erst neuerdings — seit Kant — hat man dabei Beschwerden empfunden. Jetzt ist es zum Teil bewußte Tendenz, sie vielmehr völlig auseinanderzuhalten. Tut besonders W. Herrmann das, so ist es anderseits doch eine petitio principii, wenn der neueste Religionsphilosoph, P. Tillich, kurzweg erklärt: „Gibt es einen Gegenstand, der der Philosophie grundsätzlich verschlossen bleibt, so ist ihr Recht auf jeden Gegenstand [sic!] fragwürdig geworden. Denn sie würde ja auch außerstande sein, von sich aus die Grenze zwischen diesem verschlossenen Gegenstand, also der Religion, und den übrigen Gebieten zu ziehen" [2]). Die Philosophie könnte sich ja doch von der Religion sagen lassen, wo sie von ihr als eine unzulängliche Methode des „Erfassens" empfunden werde. Natürlich müßte die Religion sich so über sich (ihren „Gott") äußern, daß sie der Philosophie verständlich würde. Da liegt in der Tat letztlich das ganze Problem. Kann die Religion sich mit ihren Mitteln so in ihrer Art kundgeben, daß die Philosophie begreifen „muß", sie könne sich kein Urteil über

1) Bei Andronikos folgen die zur Erstphilosophie gehörigen Schriften auf τὰ φυσικά. Sie hießen dann τὰ μετὰ τὰ φυσ. und in der Scholastik (13. Jahrh.) erhielt die Wissenschaft den Namen metaphysica. Er ist trotz seiner literarischen Zufälligkeit, ja Äußerlichkeit, auch der Sache nach brauchbar. Das μετά ist ja vieldeutig: die „Erstphilosophie", als Lehre von den Prinzipien des „Seins" bleibt in ideellem Kontakt mit der Physik, der Lehre vom „Natur"sein, für die sie nur die Überhöhung, gewissermaßen die Oberschicht, bedeutet.

2) P. Tillich, „Religionsphilosophie", sogleich in der Einleitung. Siehe „Lehrbuch der Philosophie", herausgegeben von M. Dessoir, 1925, (wie es scheint — der Titel läßt das offen — Teil II [der erste Teil, der noch nicht erschienen, wird die mitangekündigte „Geschichte der Philosophie" bringen sollen], „Die Philosophie in ihren Einzelgebieten", S. 769—840). Vgl. speziell S. 770.

sie zutrauen? Oder sollte umgekehrt die Philosophie, vielleicht eben nur sie, es sein, die der Religion so zur Orientierung über sich, zur „Selbsterfassung“ verhelfen könnte, daß sie es lernte auch selbst über sich „Rede und Antwort zu stehen“?

Tillich definiert [1]) in kritischer Erörterung die Philosophie als die „Wissenschaft von den Sinnfunktionen und ihren Kategorien“. Es gibt eine einheitliche „Sinnwirklichkeit“ des Seins, die der Mensch als Denker sich eben in der Philosophie in ihren wesentlichen Momenten (Gebieten, „Gegenständen“) verdeutlicht. Die „Sinnfunktionen“ [2]) sind das, wodurch die Sinnwirklichkeit „aufgebaut“ und geordnet wird. Es ist für Tillich selbstverständlich, daß das Sein Sinn hat: es hat solchen, sofern es eben von den Sinn„funktionen“ her seine „Wirklichkeit“, das Sosein, welches diese zeigt, bekommen hat und ewig bekommt. So gilt es für den Philosophen, aus den Gebieten der „sinngeformten Wirklichkeit die formgebenden Prinzipien herauszuheben“. Für die besondere Sinnfunktion, also auch die Religion, kommt es darauf an, sie dadurch zu „erfassen“, daß der „notwendige Ort aufgezeigt“ wird, den sie „im Aufbau der Sinnwirklichkeit einnimmt“. Die „Seinswelt“ ist „einheitlich“, indem sie in sich „Zusammenhang“ hat. Nur das „System der Sinnprinzipien“ kann den „notwendigen Sinnzusammenhang“ dartun. Die Sinnwirklichkeit enthüllt ihn nicht an sich. Die Philosophie ist es, die „Prinzipien“ aus der Wirklichkeit „ausscheidet“ und sie

---

1) A. a. O., S. 778, siehe für Obiges im weiteren die Gesamterörterung, zunächst bis S. 784.

2) Ich bemerke, daß ich manchmal einen Ausdruck oder einen Satz bei Tillich unterstreiche, um so kurz als möglich darauf aufmerksam zu machen, daß an ihm der Gedankenfortschritt hänge. T. ist sehr knapp in seinen Ausführungen. Aber eben darum ist es nicht ganz leicht, „kurz“ zu reproduzieren, was er meine. Im Grunde hat er freilich nur einen Gedanken, seine Intuition vom „Unbedingten“ — wie sich zeigen wird. Nur daß dieser Gedanke, die leitende Einheitsschau, bei schrittweisem Aufstieg erst klar wird. (Ich mache Mitgebrauch von T.s Aufsätzen „Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie“ [Kantstudien, 27. Bd., S. 446—470] und „Über die Idee einer Theologie der Kultur“ [Philos. Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, Nr. 24, 1920]).

bedarf dazu der Kritik an dieser. Sie kann aber diese nur üben in Form der Dialektik, die ihrerseits das „System" der Prinzipien durch Ermittlung des „Wesens", und damit der „Normen", des sinnhaften Seins herstellt und dann eben daran klarmacht, oder aber danach bemißt, was notwendig „ist" bzw. heißen muß im Gesamtzusammenhang des Seins und Sinnhaften. „Die dialektkritische Methode setzt die Autonomie des Geistes voraus" (S. 779). Das bedeutet für Tillich, daß wir nicht zweifeln können oder dürfen, in denjenigen Sinnprinzipien, denen „sich das Bewußtsein im geistigen Akte unterwirft", die Gesetze zu erfassen, denen das Sein unterstellt ist. Für Tillich sind „Geist" und „Sein" nicht identisch, wohl aber in dem höheren Sinn zusammengehörig, daß man den „Geistprozeß" verstehen muß als das Ganze der „Funktionen", durch die das „Sein" Sinn hat, von „Sinn erfüllt" ist [1]). Alles Konkrete, alles Einzelne oder Empirische trägt ein Moment von Zufälligem an sich, was doch wohl für Tillich soviel bedeutet wie ein Moment von Unbegreiflichem, „nur" Tatsächlichem, wofür die Scholastik den Begriff der „Kontingenz" hatte. Alles dieses steht als Einzelnes untereinander in einem Bedingungszusammenhang, und das „Bewußtsein" hat keine andere „Form" als die des Bedingten. Es gibt aber eine Funktion, die darüber hinausdringt und „das Unbedingte" ergreift. Das ist die Metaphysik, die nicht als „Wissenschaft" zu verstehen sei, sondern als eine „Geisteshaltung": sie ist „Richtung des Geistes auf das Unbedingte", (S. 774). Ebendas ist aber auch die Religion (S. 791).

1) Er will es anheimgeben, und selbst nicht kurzerhand da Stellung nehmen, ob man einen „erkenntnistheoretischen Idealismus" vertreten wolle, d. h., wie er das, S. 779, charakterisiert, die Theorie, „daß der Geist der Natur die Gesetze gäbe". Man kann das mißverstehen; zu betonen ist das „gäbe". Das Umgekehrte, sagt Tillich, „ein erkenntnistheoretischer Realismus", sei jedenfalls ausgeschlossen, will sagen, daß „die Natur dem Geiste Gesetze gäbe". Für erlaubt scheint T. zu halten, daß der Philosoph „eine Lehre von der prästabilierten Harmonie" ableite. Man spricht am besten von (das weitere hebt T. selbst im Druck hervor) „Sinnerfüllung des Seins durch den Geistprozeß". Hier wäre wohl das „erfüllung" doppelt zu unterstreichen gewesen.

Dennoch ist Metaphysik und Religion nicht einfach dasselbe. Denn jene wird nur in der „theoretischen“ Sphäre der Geistesfunktionen geübt, steht sonach als Funktion „neben“ andern, diese will „in“ allen „mit“ sein. Mit der Metaphysik tritt sie spezifisch zusammen als Haltung. Denn die Richtung des Geistes auf das Unbedingte ist eine besondere „Aktklasse“, jene Art von Geistesfunktion, die als die rechtverstandene Mystik sich darstellt. Diese ist gar nicht zu schildern, sie ist nur etwa zu vergleichen einer Intuition und zu bezeichnen als „unmittelbare“, schlechthin einfache, unverworrene, von nichts Bedingtem mehr berührte Einstellung des Geistes auf das nicht als „Sein“ gegenwärtige, sondern als ein Ungegebenes, Ewiges für alles Sein nur vorausgesetzte Allerletzte von „Sinn“ und „Wesen“.

Metaphysik und Religion können nur in Form einer „Philosophie von ihnen“ unterschieden (nicht geschieden!) werden, nämlich insofern, als die „Philosophie der Metaphysik“ sich darstellt als „eine Wesens- und Kategorienlehre der metaphysischen Funktion“, die Religionsphilosophie aber auf die empirischen Formen der Religion mit Rücksicht nehmen muß. Ich finde Tillich hier fast allzu knapp und kann nur hoffen, daß ich ihn richtig verstehe. Im Grunde, in der Sache (soweit man den Ausdruck da brauchen kann) ist die Metaphysik nur die sich auf sich besinnende „Haltung“ der Religion. Ich kann, was S. 775—788 über die „Methode der Religionsphilosophie“ ausgeführt wird, zuletzt nur auf diesen Nenner hinausführen. Die Religion als empirische, historische Erscheinung in der konkreten Wirklichkeit, im Leben der „Kultur“ (letzteres Wort bedeutet für Tillich das Ganze des sich in der Natur durchsetzenden, in ihr sich „verwirklichenden“ „Geistes“, der dabei auch die Sphäre der Sittlichkeit, des Rechts, der Kunst, des theoretischen Erkennens schafft, der Wirklichkeit einprägt, zugleich irgendwie abgewinnt, d. h. aus ihr „Formen“, „Symbole“ gestaltet) — die Religion im Leben der sich entwickelnden Menschheit, der Völker, der Individuen, hat innere, im Sinnzusammenhange „notwendige“ Beziehungen zu allen Gebieten des sich sinnhaft gestaltenden Seins, empfängt

aus allen Antriebe, gibt ihnen den tiefsten Inhalt und Wert, sichert sich selbst in Formen verschiedener Art, gemischten und eigentümlichen, zumal auch in spezifischen Gemeinschaften, „Kirchen“, strebt in jeder Form immer ebenso nach Selbstaufhebung, wie Selbstbehauptung, d. h. kennt überall nur „Paradoxien“, sich selbst nur als so negativ wie positiv bestimmt, „muß“ sich immer darauf besinnen (tut es stets so erfolglos wie erfolgreich), daß „Bedingtes“ nie das „Unbedingte“ ganz darstellt, alles Wirkliche vielmehr wert ist zu entstehen und zu vergehen. Alle Begriffe, Lehren, Ideogramme, Sakramente, Ordnungen, sind Träger und Hemmnisse im Verhältnis zum Unbedingten, zu Gott. Tillich meidet das letztere Wort meist, da es empirisch gar zu sehr travestiert werde und nur „Götzen“ vergegenwärtige. Natürlich läßt er es im kritisch-dialektischen Sinn, bei Bewußtsein um den paradoxen Charakter jedes „Ausdrucks“, jedes Versuchs über das Unbedingte zu „reden“ (zu ihm zu „beten“, mit ihm zu „handeln“), im „kirchlichen“ Sprachgebrauch ruhig fortbestehen. Nur der Mystiker ahnt in der ihm allein geläufigen „Aktklasse“ (ohne „Gedanken“, ohne Worte, ohne „Bilder“, ohne Verrichtungen, in rein „metaphysischer Haltung“, als einer, der als Einzelner am „Geiste“ teilhat), was Gott „sei“ — und doch nicht so „ist“, daß sein Sein in Existentialurteilen zu „bezeichnen“ wäre. Er (der Mystiker) erreicht ein Innewerden des Unbedingten in bewußter (willentlicher) Unbewußtheit, die ihn über sich „selbst“ und alles „Sein“ hinaushebt, d. h. von aller empirischen Wirklichkeitsschwere für den Augenblick geistig frei macht. Und er weiß, daß „das Unbedingte“ nicht etwa Einbildung, sondern allein ganz die Wahrheit ist [1]).

---

1) Gern gedenke ich neben Tillichs, jedenfalls gedankenreicher (wie soll ich mich ausdrücken?) „Abhandlung“ über, oder „Skizze“ („Grundriß“?) von „Religionsphilosophie“ (ihre Aufgabe, Grundbegriffe, Grundlinien) der auch wesentlich nur programmatischen Schrift von Heinr. Adolph, „Organische Grundlagen der Religion“, 1924, 112 Seiten. Was A. (Privatdozent der Theologie in Gießen) ausführt, ist ebenfalls voll durchdacht und anregend, vermöge strenger Durchführung einer Grundidee. A. will zeigen, daß „es sich bei der Religion um einen einheitlichen Ausdruck der Gesamtseele handelt“. Nach und nach seien alle „Seelenvermögen“, Verstand, Wille.

Der Schwächepunkt in Tillichs Denken ist der, daß er die „Wirklichkeit" nicht zu beobachten, sondern nur zu beurteilen

---

Gefühl, als „Träger" der Religion bewertet worden, sie mit Metaphysik, Ethik, Ästhetik in spezifische Verbindung gebracht, dann habe man begonnen sie hinzustellen als Sache des „ganzen Menschen", der „Persönlichkeit", des „Lebens", als „Schöpfung" usw. A. empfindet das meiste in diesen letzten Darstellungen noch wie bloße „Schlagworte". Recht habe die neueste Tendenz von Erfassung der Religion, aber sie müsse vollständig durchgeführt werden. Wie bei Tillich läßt sich schwer in Kürze über Adolphs Gedanken Bericht erstatten, d. h. nochmals „zusammenfassend" klarmachen, was das Wesentliche darin sei. Ich meine, es sei der Versuch, nachzuweisen, daß die Seele bei voller Selbsterfassung sich als ein Ganzes im All und in Übereinstimmung mit dem All begreife, und daß die Religion die „Form" dieser Selbsterfassung des Ich sei. A. will lebendig deutlich machen, daß „alle" Funktionen des Geistes, alle Fähigkeiten seelischen Empfangens und Hervorbringens sich in der Religion als Einheit zusammenschließen und „den Menschen", bei Vollbeziehung auf die Wirklichkeit, befähigen das „All" und seine Eigenstellung in ihm zu erleben, dabei das „Sein" in Einheitlichkeit trotz Vielheitlichkeit zu kosten. Was die einzelnen Seelenkräfte oder -tätigkeiten als „Seiten" am Sein (dem für den Menschen „Äußern" oder „Innern) zu Bewußtsein gelangen lassen, was Außen- und Innenwelt für den Menschen und von ihm aus „sind" und „werden", das tritt in der Religion als ein Ganzes, ein „Organismus" hervor, so zwar, daß in ihr der Mensch, der Geist, in „organischer Ganzheit" auch seiner selbst inne ist, von daher sich fähig weiß, in „allen Teilen" das „Ganze" (richtiger: von dem intuitiven „Erlebnis" des Ganzen her die Teile) zu verstehen und mit dem Ich in Verbindung zu bringen. Ich glaube A.s Gedanken richtig zu verstehen, wenn ich die beiden alten Ideen vom Makrokosmus und Mikrokosmus für seine Grundanschauung heranziehe; vgl. besonders den „dritten Teil" (hier II, „Ich und Gott", S. 104). In vielseitiger, auch vielfach einleuchtender Weise sucht er darzutun, daß „organisch" das All und das Ich korrespondieren. Der Sache nach hat er keine andere Vorstellung vom Wesen der Religion als die (der rechtverstandene!) Schleiermacher im Sinn hatte. Seine Ausdrucksweise, seine Beweisführung, überhaupt seine Methode der Problembehandlung ist anders, der Eindruck, der ihn leitet, ist der gleiche. So kann ich auch ihm nur entgegenhalten, wie ich es Schleiermacher fragend vorrücke und oben im weiteren Tillich gegenüber (der auch letztlich wohl dem Gedanken von Makro- und Mikrokosmus folgt) zur Verhandlung bringen werde, woher er wisse, daß, was er schildere, die Religion sei. Alles kraft Selbst„introspektion"? Adolph will, das sei ausdrücklich betont, nicht der Mystik das Wort reden. Auch ihm ist Gott an sich einfach „das Absolute", das Ur„sein", der Urtypus für das „Ganze". Aber sein Eindruck von menschlicher „Voll"selbstempfindung und darin ge-

als Aufgabe des Philosophen ansieht: so konstruiert er und kritisiert er nur von seinen Figmenten aus, die er als Normen hinstellt. Er war ja von Beruf Theolog, läßt aber gar nicht erkennen, daß er der Aufgabe des Theologen der Religion, dem Gottesgedanken, gegenüber in eindringender Weise Aufmerksamkeit zugewendet habe. Weder der Theolog noch der Philosoph hat das Recht, von sich aus, will sagen: von Ideen herstammend, die er „spekulativ" aus „allgemeinen" Voraussetzungen über den Geist hinsichtlich der „Funktionen" des Geistes gewonnen hat, die Religion, den Gottesgedanken dialektisch-„kritisch" zu bestimmen und danach zu meistern. Die Religion nimmt in Anspruch, sich vom Gottesgedanken aus autonom zu gestalten und meint zur Genüge „gerechtfertigt" zu sein, wenn sie diesem gegenüber sich als „richtig" erkenne. Und der Gottesgedanke ist nur erfaßbar und beurteilbar von seiner Quelle aus. Natürlich kommt der „Geist" hier wie überall, wo nicht der „Körper" (die „Natur") die Sphäre bedeutet, nach seiner Art mit in Betracht, fragt sich nur, unter welchem konkreten Gesichtspunkt. Kein „Wissenschaftler" hat sich der Vorstellung hinzugeben, daß „er" die Religion, wenn sie nicht schon da wäre, zu schaffen versuchen könne. — Tillich ist unbewußt durchaus von solcher Idee erfüllt [1]). Es kann sich nicht darum handeln, daß irgendeine Geistes-

klärter Empfindung für „Gott", ist „organisch" reichhaltiger, infolgedessen tatenhafter, willenmäßiger, ethisch „freiheitlicher", als Schleiermachers (und doch auch Tillichs). Pantheist „ist" er so wenig wie Schleiermacher, nur auch ohne Schutz wider „Mißverstand".

1) Um nicht unerlaubterweise als ein Herzenskündiger zu erscheinen, bemerke ich, daß ich bei dem „unbewußt" hier nichts anderes im Sinn habe als den Hinweis auf eine Konsequenz von Tillichs Auffassung. Viele andere, ja geradezu die Mehrzahl moderner Religionsphilosophen (auch Adolph, dessen ich in der vorigen Anmerkung gedacht habe, kommt hier in Betracht!), meinen ja, daß sie die „wahre" Religion verträten, oder aber das, was „an der Religion" dem Philosophen, dem Religionsphänomenologen, „das Wahre" (Richtige, Haltbare) sei, d. h. was in Hinsicht ihrer zu rechtbewußter Auffassung in Betracht genommen werden müsse. Dabei steht ihnen in der Mehrzahl fest, daß die Religion als „Geisteshaltung" gefordert werden dürfe (vom „Geiste", dem voll„geistigen" Menschen, als für ihn „notwendige" Art der „letzten", oder aber so tiefsten wie höchsten, Einstellung „verlangt"

haltung, die „die Wissenschaft" billigen könne, in bestimmtem Zusammenhang fordern dürfe (müsse), kurzweg für Religion erklärt, oder als das hingestellt zu werden, was der „Sinn" der Religion sei. Die Religion, der Gottesgedanke will allem vorab als „vorhanden" durch Beobachtung des Konstanten „gedeutet", von sich aus, im Blick auf die dem Historiker sich da zeigenden Formen, Anlässe, Triebkräfte, „Ziele" (Ideale) „geprüft", vielleicht (in irgendwelchen Beziehungen [wo es sich noch um „Werden" handelt], kritisiert, normiert und) „weiterentwickelt" werden. Gewiß muß sie sich als berechtigt ausweisen können, ihren „Sinn" legitimieren, der „Fromme" darf sich nicht als solcher behaupten wollen, gar andern Menschen als Führer aufdrängen, wenn Religion und Gottesgedanke Unsinn (Widersinn, Vernunftlosigkeit) heißen müßten. In Frage steht nur, vor welchem Tribunal, ob vor dem der Philosophie, vor „bloß" wissenschaftlichem Denken der „Prozeß" zu führen sei. Vielleicht steht ja, vor dem Auge des Frommen, ein anderer Horizont als der von Logik, ja auch Metalogik und Meta„physik".

Doch ich habe mich wieder dem Sprachgebrauch, den Theologen und Philosophen ohne weiteres führen, angeschlossen, wonach „Religion" und „Gott", sagen wir: phänomenologisch, sich jedem als gleichgegebene Vorstellungen, oder gleichbedeutende Worte zu bezeugen scheinen könnten, etwa wie die Funktionen des „Vorstellens" und „Sprechens". Daß, bzw. wiefern das ein Irrtum sei, habe ich im ersten Teile dieser Abhandlung zu zeigen gesucht. Hier genüge es mir nun, daraus die nötigen Folgerungen für die theologische und die philosophische „Behandlung" des Gottesgedankens zu ziehen. Habe ich im ersten Teile festgestellt,

werden müsse). Ein Tillich (Adolph usw.) sind in ihrer Weise durchaus Apologeten der Religion. Daß, oder in welchem Maße sie irren, ist dem Historiker, der an der Geschichte der Religion zwischen echter und wahrer Religion zu unterscheiden gelernt hat, bald deutlich. Auch diese Religionsphilosophen vertreten oder konstruieren eine Art von Religion, eine „auch" mögliche Form von ihr, die doch von der wahren, der „rechten" Religion wenig an sich hat. Das Weitere im Text muß das verdeutlichen, wobei ich bitte alles unter dem Gesichtspunkt wissenschaftlicher Diskussion aufzunehmen. Ich betrachte mich nur als wissenschaftlich Suchenden.

daß dieser Gedanke dem Charakter nach als praktischer zu bewerten sei, so kommt zunächst alles darauf an, ihn in der geschichtlichen Mannigfaltigkeit seiner praktischen Art ins Auge zu fassen. Das lebendig anschaulich zu machen und konkret zu verdeutlichen, verlangt genaue Berücksichtigung der Verschiedenheit der Religionen und ihrer „Bedeutung“ für das Leben, die Entwicklung, der Menschheit. Da nun ergibt sich zunächst die Erkenntnis, daß die Religionen alle irgendwie in Zusammenhang stehen mit der Art und Höhe der Kultur, in deren Umkreis sie geübt werden. Und dabei ergeben sich vielverschlungene Beziehungen zwischen ihnen und den Gütern (oder Nöten) der Menschen. Der Gedanke von einem Gotte (Göttern, „dem“ einen Gott) als der Gedanke der „letzten“ Macht, die man kenne, begründet alle Abstufungen von Furcht und Hoffnung bezüglich des jeweiligen „Gottes“, nicht minder die von Bemühung um ihn. Die jeweils besondere Form der Entstehung des Gottesgedankens erzeugt alle Art von Fragen in bezug auf den Gott. Naturgemäß auch die, ob man sich über ihn nicht täusche. Ob er wirklich existiere oder so sei, wie man ihn sich denke, nach alter Überlieferung ihn sich vorstelle. Ob man nicht im Augenblick sich aufgefordert sehe, anders als bisher, von ihm zu denken, weil man meinen könne, eben jetzt „Neues“ von ihm zu erleben. Alles das ergibt zweierlei: a) dies, daß alle Religion auf einem Glauben ruht, sodann aber b) dies, daß die Religionen es sind, die mehr als irgend etwas anderes, das Nachdenken, das Begriffebilden, das Theoretisieren, zuletzt Spekulieren hervorgerufen haben. Dabei kommt alles darauf an, ob die um den Gott sich bewegenden Gedanken ihm nicht denjenigen Charakter entziehen, der ihn recht eigentlich zum „Gotte“ macht, ihn nicht der Sphäre entfremden, in welchem er im historischen Ursinn, eben dem religiösen, der Gott war. Das Denken über die Gottheit steht, wie ich oben S. 341 berührt habe, in eigentümlicher Wechselwirkung mit dem über die Welt. In der Entwicklung der Kultur ist sehr vielfach ein Punkt erreicht worden, wo „Religion“ und „Weltanschauung“, Glaube und Wissen sich so begegnet sind, daß sie sich wie Feinde im Denken anzusehen begannen,

oder aber als Stufen des Denkens. Es entsteht die Frage, ob der Glaube sich umsetzen lasse in ein Wissen, ob die Religion etwa umgedeutet werden könne und müsse in schlichte bloße Weltanschauung, vielleicht auch ob letztere nicht irgendwie in den tiefsten Voraussetzungen oder ihren Schlußergebnissen ihrerseits sich „getragen" von und „hinausgeführt" auf so etwas wie Religion fühle, ob also der „Philosoph" sich nicht gedrängt sehe, sei es rein psychologisch auf die Stimmung der Religion mit einzugehen, oder aber erkenntnistheoretisch die Gottesidee „mit" zu verwerten bei der Abrundung seines „Systems".

Ich bin hier auf einen Punkt geführt, wo ich kaum darauf rechnen darf, ganz dem Genüge zu tun, worauf es ankommt. Das Material, das die Geschichte des Problems von Glauben und Wissen, ihrem stets bemerkbaren Kampfe, der doch derart ist, daß immer sich zeigt, wie „verwandt" sie sich (ich will sagen:) fühlen, dem Forscher und Vergleicher darbietet, ist so unsäglich mannigfaltig und zugleich in sich „verworren", daß allzu leicht irgend etwas, ja auch Wesentliches übersehen wird.

Es geht entscheidendermaßen um die Bedeutung des Gedankens der Offenbarung. Ich stellte es oben S. 342f. als eins der Grundmerkmale des Gottesgedankens hin, daß er in der Religion immer mit diesem Gedanken in Zusammenhang stehe. Da liegt der Keim all der Wirren, in welchen Theologie und Philosophie geraten sind und aus denen sie sich mindestens bisher nicht herauszuretten vermocht haben. Die Theologie, die Wissenschaft sein will so gut wie die Philosophie, ist die Wissenschaft von den im Gottesgedanken wurzelnden Problemen. „Der" Gottesgedanke ist in den Religionen in dem Maße verschieden, als in ihnen verschiedene Geschehnisse oder Erlebnisse für eine Offenbarung, will sagen die Selbstkundgebung, die „Enthüllung" „eines", letztlich des einen wahren „Gottes", den es gebe, angesehen werden und es „noch" Menschen gibt, die nicht zweifeln, positiv ausgedrückt: die es glauben, daß sie „wirkliche" Offenbarungen seien, also daß man kraft ihrer (nun darf ich das Wort brauchen:) etwas wisse, was einem ohne sie unbekannt wäre, nun aber recht eigentlich

von entscheidendem Werte, von ganz spezifischer Tragweite für das Denken sei, mindestens für all dasjenige Denken, das „wissenschaftlich" der „Wirklichkeit" aufachte, sie verstehen und in ihrem Inhalte, ihren Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, letztlich (bei „reifer" Wissenschaft) in ihrer Gesetzhaftigkeit oder ihrem „Sinn", deutlich machen wolle.

Ich muß ja nun wohl vor allem feststellen, welches die Wesensmerkmale des Offenbarungsbegriffs seien. Wieder begegnen wir an der Schwelle den Gefahren oder Versuchungen, die der seit alters geübte Sprachgebrauch schafft. Denn wie die Worte „Religion" und „Gott", so wird ja auch der Ausdruck „Offenbarung" von den meisten als ein real einheitlicher, inhaltlich gleichdeutiger betrachtet. Wo man von Offenbarung spricht, denkt „man" sogleich an „Gott", empfindet man sich kurzweg als hineingestellt in den Bannkreis der „Religion". Aber man tritt da vielmehr zunächst in neutrales Gebiet zwischen Religion und Weltanschauung. Darauf sich zu besinnen, ist von Belang, sofern dann erst deutlich wird, daß der religiöse, gar der spezifisch christliche Offenbarungsbegriff ein Problem birgt, das eines vorab „klar" zu machenden Sonderelements. Ausgehen muß unsere Überlegung davon, daß jedwedes, was für eine Wirklichkeit angesehen wird, oder so „soll" angesehen werden können, irgendwie als ein „Offenbares" nachgewiesen werden muß. Sobald wir von einem „andern" sprechen, einem etwas „außer" uns selbst, machen wir — solange wir nicht zweifelhaft sind oder werden, ob es ein „Wirkliches" sei, ob wir nicht in Täuschung befangen seien — die Voraussetzung, daß es ja doch „offenbar" sei, d. h. in seiner Art sicher, unzweideutig, „klar", vor unseren äußern oder innern Sinn getreten sei, sich gezeigt, „sich" bekundet habe. Selbst ein bloßer (etwa ein wissenschaftlicher) Gedanke gilt uns erst als beachtlich und der Weiterverfolgung wert, wenn er sich uns „aufdrängt", für unser Selbstempfinden, unser Selbstbewußtsein sich irgendwie an uns heranarbeitet (wir sagen „mir ist »eingefallen«, mir ist der Gedanke »gekommen«"). Haben wir ihn nicht wie ein an uns Herangetretenes, ein uns „Gegebenes" „ergriffen", nicht wie etwas für uns Objektives „gefaßt", so kommt

er bald in den Verdacht nur ein Spiel zu sein. Ein „Kerl, der spekuliert“, der sich sagen muß, daß er bloß von sich aus seine Gedanken „ersinne“, gilt uns mit Goethe für einen Phantasten, höchstens einen Poeten! Allerletztens sind wir uns selbst in unserem innern Sein, in unserem „Selbst“bewußtsein, nur eine Wirklichkeit, sofern wir für uns „offenbar“ sind, d. h. sofern oder soweit wir uns hingeben müssen an einen zwingenden „Eindruck“ von uns. Also das Ganze, mit dem wir uns im Fühlen, Denken, Tun in Beziehung setzen, das ganze „Sein“ gilt uns als solches nur, soweit es sich uns „offenbart“. Ein triviales Beispiel: die Sonne ist uns, den Sehenden, eine Wirklichkeit, weil sie uns „offenbar“ ist, der Blinde kann es „nur“ sich sagen lassen, „darf“ es (bei sich) „bezweifeln“, ob es sie gebe: ihm bekundet sie sich nicht.

Was ist denn nun noch das Besondere am Offenbarungsgedanken der Religion? Rein formal überhaupt nichts. Aber der Sache nach dies, daß „Gott“ in jeder Religion empfunden wird als so sehr, so völlig ein „anderes“, als was sonst im Sein „offenbar“ ist, d. h. als Wirklichkeit gilt (als bekannt oder doch erkennbar angesehen wird), daß er immer bezweifelt werden „kann“. Und doch — das muß alsbald hinzugefügt werden — nicht bezweifelt werden „sollte“. Die Religionen tragen eine wundersame Anspruchlichkeit in sich; wo das nicht nachweisbar ist, handelt es sich nach aller Wahrscheinlichkeit um Ermüdung, stumpfgewordene Gewöhnung. Ein „Gott“ verlangt für wirklich zu gelten, ist nicht „gleichgültig“, ob er als solcher gelte oder nicht. Zwar ist nicht jede Religion propagandistisch! Nicht jede nimmt für „ihren“ Gott „alle“ Menschen in Anspruch; es gibt auch solche, wo der Gott (der Fetisch) nur Einem (etwa dem Häuptling, einem besonderen Priester, oder Wundermann) „gehört“, nur diesem bekannt ist, seinerseits auch nicht verlangt „mehreren“ bekannt zu sein. Offenbarungen können und „dürfen“ unter Umständen verschwiegen werden: „verschweigen“ bedeutet ja nicht „bezweifeln“. In ihrem Kreise beansprucht jede Religion Bannung des Zweifels an „Gott“. Hier macht sie den Zweifel zum „Vorwurf“, zur Schuld. Denn hier ist's die Voraus-

setzung, daß (ihr) Gott „offenbar", dementsprechend von jedem, der die richtige Einstellung habe, als Wirklichkeit anerkannt sei. Und wohlgemerkt: doch nur in dem Sinne, daß der „Fromme" in einem Glauben von Gott als Wirklichkeit „überzeugt" sei. Zugestanden, ja betont wird im Grunde seitens jeder historischen Religion, daß ihr Gott nie so offenbar sei, daß er auch nur von da ab, wo er sich „bezeugt" habe, wo er „hervorgetreten" sei, ohne weiteres „ganz" kenntlich sei. Immer bleibt ein Zug von Verborgenheit, trotz aller Offenbarung, als Wesensmerkmal übrig. Es gibt genug Religionen, wo man „glaubt", Gott immer herbeizwingen zu können, oder aber umgekehrt, sich ihm aufdrängen, in ihn „versetzen" zu können — im ersteren Falle ist Magie im Hintergrunde, im letzteren die Primärform der Mystik (Enthusiasmus), beide Male Fremdelemente, die nicht zum Gottesgedanken „gehören", sondern mit ihm nachträglich, vielleicht in „Ausbeutung" (was anderes als Ausdeutung!) verknüpft worden —: auch dann noch gilt, daß man seines Gottes nicht so sicher sei, wie eines Weltdings [1]). Doch da haben wir das Problem des Kon-

1) Auf Schritt und Tritt begegnet der Religionsforscher noch Lücken in der historischen Untersuchung des Erlebnis- und Ideenbestandes der ja fast unübersehbar vielen Religionen. Das „Offenbarungs"moment und seine Rolle in den Religionen ist noch ganz besonders wenig analysiert, in seinem Charakter „studiert". In unserer christlichen Theologie fiel mir als Dogmatiker immer auf, daß wir speziell im Neuen Testamente einem Doppelausdruck für „Offenbarung" begegnen, nämlich ἀποκάλυψις und φανέρωσις. Der Gedanke liegt zum Grunde, daß es beim wahren Gotte sich um zwei Schichten der Offenbarung handele, eine absolute, eine relative. Die erstere, die ἀποκάλυψις, ist die Summe derjenigen Taten, Forderungen, Fügungen, Verheißungen, Drohungen Gottes, die schlechthin eine Überraschung bedeuten, etwas, was in keines Menschen Herz und Sinn gekommen, „bis" es Gott „gefiel" (letztlich in Christo, oder auch zuvor und hernach durch Propheten und „Seher"), sich zu „offenbaren". Die φανέρωσις (siehe etwa Röm. 1, 19—23) ist diejenige Selbstkundgebung Gottes oder aber Enthüllung von Wahrheiten bezüglich seiner, die die Menschen schon durch sorgsame (will sagen: „pflichtmäßige") Beobachtung der Welt (ihrer „Wohlordnung") und ihres eigenen Innern (des „Gewissens") von sich aus hätten „entdecken" können, ja auch entdeckt haben (wo Gott anderseits doch „mitgeholfen" hat, daß sie das Richtige nicht verfehlten, bzw. nicht „zu spät" fanden!). Die Schöpferidee, d. h. ein schon theoretisch formierter Glaube wirkt sich da aus.

traſtmomentes am Gottesgedanken: den Unterſchied dieſes Gedankens von, ja Gegenſatz zu dem Weltgedanken. In der Religion wird immer zweierlei „Sein“ vorausgeſetzt, dasjenige, das „Welt“ heiße und das, welches eben nicht ſo, ſondern „Gott“ heißen „müſſe“. Und die Welt iſt ſo das „offenbare“ Sein, daß ſie vom normalen Menſchen nicht geleugnet werden kann, da ſie ihm eo ipso mit ſeinem Selbſtbewußtſein ſich darbietet, ſich ihm bezeugt, während „Gott“ nie einfach vom Selbſtbewußtſein aus zugänglich, als „vorhanden“ nachweislich iſt. Von Gott ſpricht der Fromme nur ſo, daß er gegenwärtig hat, eine Probe davon zu haben „meint“, vielmehr „glaubt“ (zuverſichtlich meint!), daß das Sein „mehr“ noch umfaſſe als „bloß“ die Welt. Pantheismus oder Theopanismus ſind beide Fehlbildungen von „Religion“.

Wenn ich den letzteren Satz wage, ſo weiß ich ja natürlich, wie oft und wie anſpruchsvoll dieſe beiden Formen ſich als Religion dargeboten haben und meinen ſich als ſolche betrachten zu dürfen, ja für Idealformen der Religion, geradezu Aufgipfelungen des echteſten Weſens der Religion gelten zu müſſen. Wer die Religionsgeſchichte zu Rate zieht bei der Frage, was und wo Religion ſei, wird zugeben, daß er dieſen beiden Formen von geiſtiger Schau des „Seins“ da begegnet, wo die Kultur auf Höhen hinausgeführt iſt, und daß er in beiden Formen die letzte Entwicklungsſtufe der in dem je betreffenden Kulturkreiſe — ich denke ſpeziell an Indien und Hellas — von alters her heimiſchen Religion trifft. Aber das iſt nun die eigentümliche Schwierigkeit, ja die wahre crux des Religionsforſchers, daß er lernen muß, methodiſch darauf zu achten, wo und wieweit er den Eigen- oder aber Fremdelementen an den Religionen begegne. Wie es für ihn gilt, zwiſchen den vielen „echten“ und der einen (natürlich auch echten, darüber hinaus aber:) „wahren“ Religion zu unterſcheiden, ſo innerhalb jeder konkret ſich ihm zur Beobachtung und „Zergliederung“ (d. i. Prüfung auf das Maß ihrer Echtheit) darbietenden zum mindeſten hypothetiſch, fragweis — auseinanderzuhalten, auseinanderzuwirren, was in ihr wirklicher Gottesgedanken ſei, und was etwa Umdeutung desſelben, Zurechtlegung nachträglicher Art, etwa auch nur Anhängſel. Wir

kommen hier von selbst, will sagen: mit wissenschaftlichem Zwang, wieder auf Theologie und Philosophie.

In scharfer These ist das Verhältnis der beiden Gebiete dieses: Wo Religion ist, hat der Mensch (einen) Gott vor sich, wo Theologie ist, handelt es sich also um die Wissenschaft von dem „Glauben" der je betreffenden Religion. Wo Philosophie geübt wird, geht es schlichtweg um Weltanschauung, wobei es nicht zufällig ist, daß der Sprachgebrauch gerade zu dem Worte „Anschauung" greift: bis zur Elementarität, bis zur „Evidenz" will die Philosophie das „Wissen" (Erkennen und Verstehen) bringen, d. h. alles abtun, was „nur" Glaube wäre. Vielleicht lernt der Philosoph sich zu „bescheiden" und das Wort „Anschauung" kann auch daran erinnern, daß unser elementarstes, sicherstes Aufnahmeorgan, das Auge, doch individuell unausgleichbare Momente an sich hat; jeder sieht mit „seinen" Augen, d. h. unter Einwirkung seiner „gewordenen", historisch geformten Psyche, auch der Philosoph. Aber wo er in die Religion, einen Glauben, übertritt, tut er das als Nichtmehrphilosoph. Religion als solche genügt sich an Glauben, blüht in Kraft des ihr eigenen Glaubens, wenn er stark ist. Das Glauben ist immer zunächst ein Fürwahrhalten, die Behauptung einer Wirklichkeit, von der man mindestens offen läßt, ob „jeder" sie bemerkt, von der man zugibt (wohl oder übel zugeben muß), daß sie sich bezweifeln lasse. Wo das „Glauben" mehr ist als Gedankenlosigkeit, stumpfes Geltenlassen einer Vorstellung, bequeme Hingabe an die Behauptung anderer, etwa einer Menge, zuletzt bloße Ideengewöhnung, wo nicht sowohl „das" Glauben, als vielmehr „der" Glaube waltet, d. h. wo die „Person" als solche sich in ihrer Religion als Funktion für sich und ihre Würde verantwortlich weiß, wird der Glaube zur Überzeugung, zu dem Bekenntnis des „ich weiß, woran ich glaube", da wird Unglaube zu Schuldgefühl. Alle Theologie hat „an sich" nur den Glauben des Kreises (sagen wir: der Kirche), innerhalb dessen sie zum „Bedürfnis" geworden, zu „behandeln" (soll ihn schildern, verdeutlichen, ausbilden, bei etwa erwachtem Zweifel prüfen, ja — jede „hohe" Religion oder Glaubensgemeinschaft verlangt

es — ihn spontan auf seine „Haltbarkeit" untersuchen!). So wird sie zum Wissen um den Glauben [1]). Aber die Philosophie drängt auf allgemeinen Gedankenzwang. Sie steht vielleicht ehrfürchtig still vor der Weite und Fülle des „Seienden", statuiert auch ihrerseits Klüfte darin, eine Vielheit von „Gebieten", gibt zu, daß es nicht einerlei Maß ist, das dem Äußern oder aber Innern „gerecht" werde, eine absolute Grenze hält sie bzw. „das Wissen" doch immer inne und schafft damit ihre „Gewißheit", das ist die Forderung der Zwingkraft ihrer Gedanken mindestens für den im Vollmaß Denkfähigen. Wo sie auf Gedanken kommt, die sie als nicht mehr „zwingend" erkennt, bricht sie ab. Auch dem Philosophen steht es wohl an, irgendwo (d. h. wo er nicht umhin kann) willig mit Faust sich einzugestehen, daß er da „wisse", daß „wir nichts wissen können". Aber als solcher seufzt er zugleich in Resignation. Die „wahre" Religion, das Christentum meint, daß die „Kinder", die „Unmündigen", so fähig seien, wie der „Mann", den wahren Gott und „richtigen", vollgültigen Glauben zu haben! Darum rechnet der wirkliche Fromme es sich zur Schuld an, von Gott abzufallen. Gerade auch das ist ihm „erhebend", wenn er ganz und gar sich bewußt ist, nur und wider allen „Augenschein" im Glauben zu stehen, wofern er darin wirklich „stehe", nicht schwanke, nicht wanke. Im tiefsten meint der Fromme seines Gottes so gewiß sein zu dürfen, wie im Gebiete der Weltanschauung der Philosoph seiner zwingen-

---

1) Wohl gemerkt: nicht zu einem „Wissen" an Stelle von „Glauben". Die Theologie prägt den Glauben nicht um, sie nimmt ihn nur zum Objekt, d. h. sie will sein die Vollbesinnung des Glaubens auf sich selbst, gerade in seiner Art als „nichts wie Glaube". Dabei kommt sie auch auf die Frage nach dem Recht „des Glaubens", nämlich wie der Glaube sie sich stellt. Denkbar ist, daß die Theologie einem Glauben „zeigt", daß er Einbildung sei, das heißt dann: daß sie ihm verständlich mache, was er als „Offenbarung" zur Grundlage zu haben meine, sei gar keine wirkliche Offenbarung. Dies kann bedeuten, daß die Theologie einen Glauben vor sich selbst zu „Wissen" profanisiert, kann auch bedeuten, daß sie ihn in seinen eigenen Augen zum Aberglauben macht! Im Christentum ist es die letzte, ernsteste Frage der Theologie, wie das „Evangelium von Christo" auf „Offenbarungscharakter", „-wert" geprüft werden könne.

den Sätze. Und der letztere „beurteilt" sich bei etwaigen Zweifeln doch völlig anders. Auch er weiß, daß es schon ein „Kinder"-wissen gibt, etwa, daß es Tag ist, wenn man die Sonne „sieht". Aber rechnet der Philosoph es einem Denker zur Schuld, wenn er die Sonne „leugnet"? Ich meine: er belacht ihn höchstens! Wenn es ihm nicht gar imponieren sollte, einen Denker zu treffen, der auch das Allgemeingültigste noch in Frage stellt! [1]) Der Fromme „belacht" den Unfrommen nicht. Er beklagt ihn „höchstens", nennt ihn vielleicht einen „Toren" (Ps. 14, 1), will sagen: er bewundert, bestaunt ihn gewiß nicht. Hingegen erschrickt er vielleicht vor ihm, denn wessen Glaube „echt" ist, der „weiß", wieviel Versuchungen zum Unglauben bestehen [2]).

Es kommt für den Theologen darauf an, indem er die „Wissenschaft" vom „Glauben" an „Gott" zu entwickeln als seine Aufgabe erkennt, sich stets gegenwärtig zu halten erstens, was ihm in concreto das Wort Gott bedeute; zweitens, was in bezug auf seinen Gott das Wort Glaube bedeute, also wie er dessen Eigenart gegenüber anderm Glauben wahre; drittens, was die Aufgabe der Wissenschaft von seinem Glauben im Vergleich mit überhaupt der Aufgabe der Wissenschaft sei. Für uns, die christlichen Theologen, spitzt diese letztere Frage noch insonderheit sich dahin zu, wiefern wir es wagen dürfen für den Glauben an unsern Gott alle Menschen „in Anspruch zu nehmen" — anders ausgedrückt, wie wir uns über die Wahrheit „unseres" Glaubens an Gott vergewissern.

Es ist klar, daß diese drei Leitsätze der Theologie sich zusammenfassen lassen in der Forderung, den Gedanken der Offenbarung in voller Schärfe zu erfassen, d. h. (vgl. dazu, was S. 355 ff. ausgeführt wurde) ganz konkret darauf zu prüfen, ob und in welchem

1) Ich entsinne mich, daß Luthardt irgendwo erzählt, der junge Philosoph v. Schaden in Erlangen (er starb sehr bald und ist nicht in die Geschichte seiner Wissenschaft gekommen) habe bei seiner Promotion oder Habilitation die These verteidigt „Der Schnee ist schwarz".

2) Vgl. K. Heim, Bilden ungelöste Fragen ein Hindernis für den Glauben? (1905; siehe „Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge", 1926, S. 515—536).

Maße sich uns noch ein anderes Sein als dasjenige der Welt „erschlossen" habe, so zwar, daß es nicht als praktisch gleichgültig, im Gegenteil als für „uns" spezifisch lebenbestimmend, herrengewaltig angesehen werden „müsse". Was ich dazu im Umriß zu sagen habe — es ist ja unverkennbar, daß das in Betracht kommende „Material" wissenschaftlicher (will sagen: probehaltiger) Gedankenbildung so weitschichtig ist, daß nur ein Buch es darlegen könnte — ist das Folgende.

Schon einfach die Frage, in welchem Sinn in den Religionen von zweierlei „Sein", demjenigen der Welt und eines Gottes, gesprochen werde, führt zu der Erkenntnis, daß alle Religionen außer dem Christentum sicherem Absterben entgegengehen. Was sie, wenn auch noch so differenziert in der konkreten Individualisierung, als Gott oder Götter von der „Welt", demgemäß als Offenbarung von bloßer Bereicherung des profanen Wissens unterscheiden, wird ohne jeden Zweifel vielfach „zuletzt" als Einbildung, gar kein Etwas, vollends als nicht die oberste „Macht" erkannt werden („wir", als Historiker oder Beobachter, stehen bei den „Primitiven", ja zum Teil „noch" mit vor Rätseln, sogar unheimlichen, und dürfen des doch gewiß sein, daß es oft um ein „Nichts" geht). Das meiste wird bei reifendem Welterkennen als mitzugehörig zum Begriffe der Welt deutlich. Indem ich mir im Geiste vorführe, was die großen zusammenfassenden Werke etwa Söderbloms oder (Chantepie de la Saussayes) Bertholet-Lehmanns als die geschichtliche Gestalt der Religionen erkennbar machen, tritt mir vorab deutlich vor das Auge, wie unsicher fast überall das Urteil wird, wenn man erst fragt, welchem Stadium in der Entwicklung die Einzelmomente, die sich dem Forscher von „heute" darbieten, wohl angehören. Es ist gegenwärtig ja allgemein zugegeben, daß was wir noch als „primitive" Religion unter uns haben, keineswegs unbesehen als die Urform auch nur der etwa speziell unter die Lupe genommenen Religion hinzunehmen ist[1]). Söderblom legt großes Gewicht darauf,

1) Verwirrend war (ist?) besonders die Religion der sog. Pygmäen in ihrer scheinbar sehr (?) geistigen Art. Ich sprach von ihnen genauer in dem Aufsatz von 1923 (siehe oben S. 330), S. 121. Ohne das dort Gesagte zu wieder-

daß die „Macht“=(Mana=)vorstellung in den beobachtbaren Religionen Melanesiens, Australiens usw. usw. (ihre fast überall bei „Primitiven“, in allen Erdteilen, konstatierbare Verbreitung spricht ja sehr für irgendeine gemeinsame Entstehung — dürfen wir alsbald sagen: „der“ Religion? —!) keineswegs immer, ja auch nur überwiegend, mit dem Gedanken an „Personen“ verknüpft sei. Er will daraus schließen, daß keineswegs der Gottes-(Götter=)glaube zu den Grundmerkmalen der Religion gehöre, gar „das“ Grundmerkmal sei. Ich weiß nicht, ob man sicher sein kann, da nicht vielmehr auf Altersformen der betreffenden „primitiven“ Religion zu stoßen [1]). Die Primitiven von heute haben ja, so gut wie wir Kulturmenschen, Jahrtausende von „Erfahrungen“ an den Dingen und Vorgängen in der Welt „ihrer“ Umgebung, ihrer Geschichte (vielleicht das Erlebnis von Degeneration, vielleicht auch von Regeneration usw. usw.) hinter sich; auch ganz kleine Ursachen können summiert wesenhafte Abwandlungen der Vorstellungen ergeben. Zumal die Gewöhnung an solche kann Abstumpfung und Ablösung von den ursprünglichen Eindrücken zur Folge haben. Das Umgekehrte ist auch denkbar, daß der „Person“gedanke, der Komplex innerer Erfahrung, der den Menschen sich und unter den anderen Wesen „Seinesgleichen“ als „Personen“, bewußte Wesen, unterscheiden gelehrt von Sachen, auch von den Tieren, erst „spät“ Geltung gewann. Nachdem dabei anfänglich — in einer „Kindheits“periode — auch die personmäßigen Selbsterlebnisse, die irgendwie bewußt gewordenen eigenen Innenfunktionen, die Seelenfunktionen in jedes andere „Etwas“ mithinein-

---

holen, bemerke ich hier nur, daß man m. E. selbst bei diesen „Resten“ vielleicht einer wirklich uralten Rasse nicht etwa an „Naivität“ zu denken hat, eher an harmlose Idiotie bei „Erwachsenen“. Mir scheint nichts so falsch, als die „Geistigkeit“ (vielmehr Inhaltlosigkeit, daß ich so sage: Schattenhaftigkeit) des Gottesgedankens dieser uns wie Kinder anmutenden Menschen wirklich für Kinderhaftigkeit hinzunehmen. Wahrscheinlich begegnen wir müder, blasser Greisenhaftigkeit und „leichten“ Verhältnissen.

1) Man hat den Prozeß der „Veralterung“ nicht als überall gleiche Resultate ergebend zu denken. Was etwa bei den Pygmäen als Verdünnung zu leeren „Linien“ sich darstellt, ergab anderwärts Verhärtung in bloß noch stumpfen „Sach“empfindungen.

projiziert worden (Animatismus), so daß dann noch lange die „Götter" als Tier-, Baum-, Stein- usw. Insassen gedacht werden konnten (Animismus), sondert sich letztlich der volle Gedanke personhafter Götter ab. Vielleicht hat er sich noch immer nicht überall „gesondert". Eine Vorstufe der „Personifizierung" (d. h. immer noch höchstens Animisierung) der Objekte oder Phänomene, an denen so was wie „Glaube" entstand, scheinen die Gestalten zu sein, die man von irgendwelcher Zeit an als „Urheber" (noch nicht eigentlich „wollende", nur quasi gebärende, „hervorbringende" Wesen) dachte![1]) Die Mana-Orenda usw. Ideen begleiten oder tragen das Tun, das wir „Magie" nennen. Dieses Tun, der Zauber, kennt die eigentlich psychischen Mittel noch nicht, vielmehr nur diejenigen, die selbst der Instinkt der Tiere sich „geschaffen" hat. Eben es erhält sich ja bis in die Hochformen des personhaften, eigentlichen „Gottes"gedankens, was uns darauf aufmerksam machen kann, daß die Personidee wohl überhaupt das letzte und rätselvollste, geschichtlich langsamst reifende Problem alles Denkens darbietet. Wie immer es damit bestellt sein mag, wann und wie die Personvorstellung sich mit denjenigen „Erlebnissen" der Menschen, die die „Religion" erzeugt haben, verknüpfte — unter welchen Umständen historisch diejenige „Haltung", die die Religion ausmacht, aus noch (mehr oder weniger) instinktiven Reaktionen gegen gewisse Erlebnisse sich „deutlich" herausbildete —, so ist von vornherein klar, daß es sich um Erlebnisse gehandelt hat, die für die betreffenden Menschen spezifisch sich abhoben, Erlebnisse, die sie wie nicht zu ihrer „Welt", ihren für sie durchsichtigen „Gemeinerfahrungen" gehörige empfanden, in diesem Sinne vielmehr wie „Offenbarungen" [2]).

---

1) Vgl. zu den verworrenen Phantasien gewisser primitiver Rassen noch der Gegenwart, in denen vielleicht erstes Nachdenken über „Rätsel" sich darstellt, Söderblom, S. 178 ff.

2) Man lese u. a. zumal das schon S. 343 Anm. bezeichnete Werk von J. W. Hauer, hier im I. Teil speziell das zweite Kapitel „Welt und Erlebnis" (S. 46—85) und im II. Teil („Hauptformen der Religion auf den untern Stufen", S. 116—486), die drei ersten Kapitel (1. Das „Macht"-Erlebnis und seine Gestaltung, S. 117—194; 2. Der Totemismus, S. 194 bis 208; 3. Die übersinnlichen Wahrnehmungen und ihre Schöpfungen, S. 208 bis

Im einzelnen können wir es ja nicht verfolgen, weshalb gerade dies und jenes Erlebnis, diese oder jene „Erscheinung" als so eigenartig, so unverrechenbar mit sonstiger Erfahrung empfunden wurde, daß da der Eindruck von und Glaube an ein „Sein", das nicht „Welt" sei, entstand und mit ihm „Religion". Wo nichts als momentaner Schreck, der wieder vergessen wurde, sich an das Erlebnis knüpfte, gar wo dieses zu bloßer Neugier überleitete, kam es nicht zu „Glaube" und Religion. Erst wo etwas erlebt wurde, das klarer werdendes „Denken" als „Wunder" bezeichnen zu müssen meint, entstand auch und behauptet sich das, was Glaube im Unterschiede von Wissen zu nennen ist. Und eben es behielt nur dann diese Wirkung, wenn das „Wunder" irgendwie Furcht oder Hoffnung für den oder die betreffenden Menschen erweckte, die man nicht wieder überwinden konnte oder preisgeben mochte. Das war natürlich nur dann der Fall, wenn man immer wieder „merkte", daß das Erlebnis entweder sich wiederhole, oder aber in sich selbst so inhaltvoll sei, daß es sich nicht erschöpfe. Nicht minder gehörte das dazu, daß der Mensch sich unfähig fühlte, sich in eigenem Vermögen das zu „verschaffen", was das religiöse Erlebnis, die „Gottheit" zu bieten habe. Ein Geheimnis, und zwar ein solches von praktischem Gewicht mußte der „Gott" (die „Macht") bleiben, wenn der Glaube an ihn einen Kultus schaffen und dabei seinen Charakter nicht einbüßen sollte [1]). Und nun setzt freilich in der Geschichte, man kann sagen:

291). Hauer unterscheidet nicht eigens (man kann das größtenteils auch kaum), was etwa Urerlebnis heißen möchte, und was in der späteren Geschichte, auch in der Gegenwart noch oder wieder, um dieses oder ein analoges (vielleicht nur scheinbar „gleiches") Erlebnis den „Gläubigen" weiter zu gewähren (für sie immer neu „hervorzurufen", als „glaubhaft" zu bestätigen!), methodisch (in „kultischen" Formen), substituiert wird. Die Priester (oft auch „Bünde" usw.) hüten meist allerhand Bräuche gewiß oft „späten" Ursprungs, die das „Urerlebnis" irgendwie in Erinnerung erhalten, vielleicht imitieren sollen. Zum 7. Kapitel dieses Teils bei Hauer (Die übernatürliche Ergriffenheit, S. 359—420, wo teils von „unterbewußten Impulsen", teils von der „Besessenheit" die Rede ist) vgl. auch J. Hempel, Mystik und Alkoholekstase, 1926.

1) Es gehört noch zu den Desiderien des theologischen Systematikers an die Religionshistoriker, daß letztere sich auch um Aufklärung dessen ernstlich

unausbleiblich, mit der Kultur dasjenige ein, was ich den ewigen Kampf von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nennen möchte.

Selbst die „primitiven" Völker haben, mindestens jetzt, wo „wir" sie kennen lernen, alle so etwas wie „Weltanschauung". Es ist auch gar nicht zu verkennen, daß gerade die Religionen zum Denken antrieben, (vgl. oben S. 340 ff.). Und dabei hat sich in wachsendem Maße gezeigt, daß was für ein „Wunder" erachtet, für eine „Über"welt angesehen war, was ein anderes Sein noch als das der Natur schien, in Wirklichkeit mitgehöre zur Natur als einer Größe, die man „ehedem" noch nicht „recht" gekannt, in ihrem Umfange und ihrer Art nicht „begriffen" habe.

Es wäre wohl besonders an der Religionsentwicklung in Indien wie an einem überaus reichen, vielseitigen Paradigma zu zeigen, was für mächtige Rivalen Glauben und Denken, Theologie und Philosophie sind, und daß das Denken oder die Philosophie unvermeidlich da zuletzt die Überhand gewinnt, wo es sich um das handelt, was als „Naturreligion" bezeichnet zu werden pflegt und in der Tat den einen großen Typus der Religion in der Geschichte darstellt. In den Religionen, die man geläufigerweise als „primitive" sich vorstellt, handelt es sich unverkennbar um zufällige Einzelerlebnisse überwältigender Art, die den Eindruck hinterließen, daß da eine verborgene Macht hervorgetreten sei, die ein anderes (höheres, stärkeres) „Sein" darstelle als das dem Menschen zugeordnete, an ihm und um ihn herum als

---

und eingehend bemühen, was eigentlich die „Gläubigen" jeweils praktisch an ihrer Religion zu „haben" meinen, welche „Güter" sie von den Göttern (den „Mächten", mit Hilfe des Kultus) zu erwerben, welche „Gefahren" sie durch diese abzuwenden hoffen. Zum Teil wird die Berührung mit den Göttern, bzw. der „Überwelt", das Erlebnis ihrer „Wunderbarkeit", Selbstzweck (Enthusiasmus, Ekstase, Traum, Rausch: in geistigen Formen Mystik, zuhöchst stille bewußte Andacht!). Es ist ein Verdienst J. Kaftans (Das Wesen der christl. Religion, 1881) die Religion auf jeder Stufe als „eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes" dargelegt und diese bis in die Idee des „höchsten Guts" (des christlich-religiösen Gedankens von ihm) verfolgt zu haben. Es reicht nicht mehr, was er ausführte, aber er ist von Spätern kaum überboten worden.

seine „Sphäre", seine „Kraft" ihm bekannte, wonach er sich die Idee der „Welt" bildet. Was hier ursprünglich oder auch dauernd als Offenbarung eines Mysteriums (einer Geheimkraft, eines Geheimwesens) empfunden wird, ist auch dem modernen Naturforscher nicht immer durchsichtig als etwas „Natürliches". Möglich, daß es sich vielfach um eine dem Kulturmenschen im Durchschnitt verloren gegangene (den Tieren deutlich zum Teil eigene) Feinfühligkeit, hochgradige psychische (vielleicht nur nervenhafte) „Sensibilität", ein Maß von „Natursichtigkeit" handelt, das bis in die Regionen hineinreicht, wo der sogenannte Okkultismus „uns" heimisch machen zu können verheißt. Was bloß „okkult" ist, ist noch keineswegs mehr als „Welt", sondern nur ein besonderes Tief der Welt. So unheimlich uns da vieles anmutet, als etwas von dem, wofür R. Otto den glücklichen Ausdruck „numinos" geprägt hat, wird es nur vorläufig empfunden; je lebendiger es im Bewußtsein mit den geläufigen „Welt"eindrücken (zuletzt dem Denkvermögen kritischer Art) in Verbindung tritt, um so sicherer wird es als „auch" zur Welt gehörig erkannt. In Indien begegnen wir in den Veden der schon sehr geläuterten, bzw. Resultate langen „Denkens" mit in sich tragenden Religion des „Himmels"kults, der besonders der Sonne und dem Gewitter (in Personifikationen) zugewendet ist. Es ist auch uns begreiflich, daß diese beiden, dem Menschen souverän gegenüberstehenden Gewalten, von denen doch „alles", die „ganze" Welt abhängig, zu Gedeih und Verderb ihnen preisgegeben, „unterworfen" erscheinen kann, als „Gottheit" empfunden worden, die in täglicher Neu„offenbarung" sich als solche bezeuge. Aber was für den Menschen da praktisch „unerreichbar" war und blieb, wurde für ihn doch „berechenbar", erkenntnismäßig „deutbar" und dadurch als Weltelement „durchschaubar" [1]). Der (hi-

1) Vgl. für die Entwicklung indischen Denkens und die ihm spezifisch eigene Verwobenheit von Religion und Philosophie P. Deussen, Geschichte d. Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, I Band, in drei Abteilungen, 1894, 1899, 1908. (Zum Schlusse [3, S. 673 ff.] ein Abriß der alten chinesischen und japanischen Philosophie, die ähnlich wie die indische bedingt, nur längst nicht so fein entwickelt ist. Wertvoller ist, was darüber

storisch schon „frühen") indischen Ausgestaltung der Philosophie als „Pantheismus" und „Theopanismus" nachzugehen, darf ich mir nicht gestatten. Gerade an diesen beiden Ideensystemen kann man den Unterschied von Glauben und Denken (Wissen), oder aber religiöser und philosophischer Auffassung des Gottesgedankens, sich klar machen. Der Pantheismus repräsentiert den Eindruck (in bewußter Form das wissenschaftliche Postulat), daß es nur Ein Sein gebe und daß die „Welt" das „All" sei, das sich selbst in seinem „immanenten" Grundfaktor die letzte „Macht" bedeute. Der Theopanismus (der Ausdruck ist, wenn ich nicht irre, von R. Otto geprägt) repräsentiert den gleichen Eindruck von bloß Einem „Sein", er umgekehrt jedoch so, daß er es der Gottheit allein zuschreibt und das „Weltsein" für Schein, Täuschung, erklärt. Im Pantheismus wirkt der „alte" Gottesgedanke psychisch nach in der Form von Festhaltung, ja williger Betonung, daß das „all-eine" Sein, das „Pan", nur formelmäßig, nicht in durchgeführter Zergliederung, geistig für den Menschen wirklich durchdenkbar sei, daß es für die praktische Empfindung in seiner Unendlichkeit (Unbedingtheit, „Ewigkeit")

O. Franke, bzw. K. Florenz, Bertholet-Lehmann I, bieten.) Speziell noch für die philosophischen Anfänge Indiens siehe H. Jacobi, Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1911, II, 732 ff., zumal H. Oldenberg, Vorwissenschaftl. Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmanatexte, 1919. Bei Bertholet-Lehmann siehe II. Band, 1925. Sten. Konow, Die Inder. In China verselbständigt sich interessanterweise zuerst ethisches Denken! Das „spekulative" bleibt religiös fundiert, das ethische wagt daneben „nur" an der Welt (dem sozialen Leben) orientierte Ideen (Kungfutze, 552—479 v. Chr.). Den Beginn „naturforschenden Denkens (mathematisches Konstruieren!) treffen wir wohl bei den Ägyptern (wenn nicht auch da „Vorläufer", etwa die „Atlantismenschen", in Betracht kommen. Man kann den Eindruck haben, daß wir auch das wissenschaftliche Denken nirgends im eigentlichen Entstehen beobachten können, sondern überall schon auf Erbschaften [unergründlichen Alters!] stoßen). — Vom Buddhismus sehe ich hier ganz ab: er ist beim Stifter Kulturermüdung und Gleichgültigkeit gegen den Gottesgedanken. Daß der „Buddha" selbst zur religiösen Gestalt, ja zum religiösen Objekt wurde, — eine Parallele zum „Christus": mehr als Prophet! — muß hier auf sich beruhen. Der neuzeitliche Buddhismus ist durch und durch philosophische Religion geworden, besser noch gesagt: stark religiös gestimmte Philosophie.

ein Mysterium bleibe, so zuversichtlich das Denken sei, es als Einheit „begriffen“ zu haben. Der Theopanismus ruht auf dem „alten“ Gottesgedanken in vielleicht noch tieferer Empfindung seiner Wucht, seiner „Gewalt“ über die Seele: in ihm wirkt das alte „Offenbarungs“erlebnis so nach, daß dem Gottes-Sein gegenüber das Welt-Sein zum Schatten wird, d. h. des Werts entkleidet wird, höchstens eine „Gefahr“ für den Menschen bleibt, sich in ihm zu „verirren“. Pantheismus und Theopanismus können in Form von Mystik vieles von hoher religiöser Stimmung bewahren; der Theopanismus wird praktisch sich in Askese auswirken, wenn er als Mystik echt ist; der Pantheismus wird sich mit „Andacht“ genügen lassen. Beide „sind“ Denksysteme.

In welchem Sinne der wahre Gott „nur“ Glauben ermöglicht, will sagen: wieso er dem Denken im „Wesen“ gemäß seiner „Offenbarung“ immer unerreichbar sei, habe ich im weiteren eigens darzutun. Es handelt sich um die Paradoxie, daß er als „der“ Deus revelatus vom Glauben „begriffen“, d. i. hingenommen werde als gerade so bleibend der Deus absconditus. Der christliche Glauben rühmt sich nie, den Schleier vom Gott-Sein weggezogen zu haben oder auch nur zu „hoffen“, daß er ihn je wegziehen „könne“. Und gerade er kennt Gott dennoch [1]).

1) Erst hier, wo ich mich nun noch der konkreten Zuspitzung des Unterschieds (teilweis Gegensatzes, immer wissenschaftlichen Rivalität) von Theologie und Philosophie in bezug auf die Gestaltung des Gottesgedankens zuwende, möchte ich ein kurzes Wort sagen, warum ich an so vielen eindringenden, gedankenreichen, sicher wertvollen Ausführungen über die Sonderaufgabe der Theologie vorübergegangen bin. Es ist nicht bloß die Knappheit der Aufsatzform meiner augenblicklichen Erörterung. (In einem Buche würde ich doch über manches mit manchem diskutieren!) Ich sehe überall eine petitio principii, der gegenüber ich für richtig halte mir hier genügen zu lassen an Aufdeckung meiner Gründe für das „principium“ (= Ausgangspunkt), worauf ich stehe. Also ich meine, daß die Theologen (gar Philosophen) durchweg unbewußt in einer Voraussetzung stecken bleiben, die mindestens nicht „unbestreitbar“ ist. Ich berührte das ja schon S. 334 ff. Sie alle — im einzelnen im methodischen Verfahren verschieden genug — reden wie „selbstverständlich“ von der Religion als einer nicht bloß psychologisch formhaft, allenfalls auch psychologisch sinnhaft, sondern transzendental ideenhaft gleichen Einstellung

III.
Der philosophische Gedanke vom Unbedingten als Gott und der christlich-religiöse Gedanke vom unbegreifbaren Gott.

Mit dieser Überschrift präzisiere ich das Ziel der Fragstellung, welche der Gesamttitel dieses Aufsatzes durch die Zusammenstellung zweier abstrakten Begriffsformeln andeutet. In einer Beziehung ist die Kapitelüberschrift deutlicher als die Gesamtüberschrift. Daß überhaupt von Gott, und von ihm insofern als es sich um den wahren d. i. „wirklichen" Gott handelt, gesprochen werden soll, wird ja jedem dabei unwillkürlich klar erschienen sein. Aber

des „Geistes". Dabei erscheint „Gott" auch wie eine eindeutige Größe, der mögliche (wie man meist denken möchte: für „jeden" in unmittelbarem Bewußtsein „gegebene") letzte, d. h. „metaphysische", Begriff (wenn nicht der „Welt"-, so) der „Seins"deutung. Die Religionsphilosophie (seit Schleiermacher! hier liegt dessen Grenze und nicht empfundene, im geheimen verbliebene Abhängigkeit von der Idee der „natürlichen Religion", wie die Aufklärung sie gehegt!) hat die von Husserl „ausgebildete" Art von Phänomenologie vorausgenommen gehabt. Mit Theologen, die ich wissenschaftlich in vollen Ehren halte, wie Troeltsch, Wobbermin u. a. (jeder hat natürlich dabei sein „Besonderes") weiß ich nicht recht zu streiten. Sie sind mir, kurz gesagt, nicht genug Religionshistoriker! Gebannt in ihr Vorurteil von „der" Religion! Ein so überaus feinsinniger, umsichtiger Dogmatiker auch wie Haering (Die christl. Glaube. Dogmatik, [2]1912, S. 33—68) steht für mich da auf Eindrücken, die ich als Historiker für Einbildung halte. Am weitesten historisch orientiert ist Seeberg (in der Christlichen Dogmatik I, 1924, 1. Buch, § 3 „Das Wesen der Religion", S. 70 ff.). Er konstruiert nur allzu rasch eine Art von ideell einheitlicher Entwicklung in der Sphäre der Religion. Und beachtet nicht die möglichen, ja vielfach handgreiflichen Selbstentfremdungen, Abirrungen usw. der Religionen (die wahrscheinlichen Degenerationen [und auch Regenerationen!] selbst in der Geschichte der „primitiven" Religionen). — Ich möchte nur noch ausdrücklich sagen, daß ich bei meiner „nominalistischen" Auffassung des Wesens „der" Religion, wozu m. E. die Betrachtung der Geschichte zum mindesten soweit nötigt, als sie eine vorsichtige Methode verlangt, nicht etwa der Meinung bin, das Christentum stehe rein isoliert auf Offenbarung des „wahren" (wirklichen) Gottes. Ich brauche nicht zu leugnen und lehne es gar nicht ab, daß auch in andern Religionen „Wahrheitsmomente" vorhanden sind, daß unter den Religionen eine Stufenordnung in der Richtung auf die Wahrheit von Gott besteht. Aber gerade die Religionen, die, wie z. B. die indischen, eine volle Ausprägung ihrer „Art" er-

jetzt erst wird kurzweg ausgesprochen, daß ich meine, der erste Gottesbegriff in der Überschrift des Aufsatzes sei derjenige, den die Philosophie aufgebracht habe, der zu zweit bezeichnete aber sei der konkret christliche, stamme aus „unserer“ Religion, die von Jesus Christus geweckt worden. Auch jetzt ist nicht thematisch ausgesprochen, wird aber von dem, der den Ausführungen in I und II gefolgt ist, wohl ohne weiteres erwartet, daß ich nicht vergesse, wie „unser“ Gottesgedanke, vorab für uns, dies doch so, daß wir uns mit „den Menschen“ — denen wir unsern Gott als den wahren, allein wirklichen zu „verkünden“ hätten — zusammenfassen, unter der Frage steht, ob er sich wirklich ausweisen könne als ruhend auf „glaublicher“ Offenbarung. In bestimmtem Maße ist die Gesamtüberschrift deutlicher als die jetzt bei III. Man beachte nur, daß ich in jener sage „das“

reicht haben, zeigen, daß man die historischen Religionen keineswegs kurzweg so, wie sie sich zur Höhe entwickelt haben, auf ihr Maß von „Wahrheit“ im Entwicklungsgang des Gottes„verständnisses“ unter uns Menschen (also in der „Geschichte“, diese als „ganze“ überschaut) bewerten dürfe. Eben auf der „Höhe“, bei voller Ausreifung und innerer Vertiefung der Motive, die von dem aus, was ihnen „Offenbarung“ war, für die „Gläubigen“ wirksam wurden, zeigen solche Religionen deutlich ihren Fehler in der Grundlage. Es handelt sich in den Religionen neben dem Christentum um Einschüsse (um es so zu nennen) von Wahrheit in Hinsicht Gottes. Wir Christen haben in unserm Glauben an Gott als den, der da will daß „allen Menschen geholfen werde“, der der „Schöpfer“ und „Regierer“ der „Welt“ ist, allen Grund zu denken, daß er in der ganzen Religionsgeschichte im Spiele ist und manchen „Lichtblick“ hat aufblitzen lassen können, überall irgendwie „vorgebildet“, „erzogen“ hat für das, was er in der „Fülle der Zeiten“ den Menschen endlich schenken konnte, seinen „Sohn“. Ich berührte oben S. 357, Anm. die zwei „Schichten“ in der Offenbarungs-„tätigkeit“ Gottes. An der φανέρωσις das Bedeutsamste ist die Weckung und Emporbildung des Gewissens. Es ist auch nicht „Zufall“, nicht „Wahl“ im Sinne von Belieben, daß Israel der Boden für den „Mann Jesus Christus“ wurde. In den semitischen Völkern entwickelte sich (der Astraldienst hat mit sein Teil daran) der Sinn für spezifisch „geschichtliches“, von Personleistungen, von „Völker“leitung bestimmtes Geschehen. In Assur ist die „Idee“ der Geschichte erfaßt worden. Und Israels Propheten kamen in dem Maße „der“ Wahrheit nahe, als sie — da steht Zarathustra neben ihnen! — in der Geschichte den Gegensatz von Gut und Bös erschauen lernten, und zwar (da dann sie allein) unter der Idee der „Verantwortlichkeit“ der Menschen für sich Gott gegenüber.

Unbedingte und „der" Unbegreifbare. Darin liegt, was ich meine als die sachliche Unterschiedenheit, vielmehr Gegensätzlichkeit des philosophischen und des religiösen christlichen Gottesgedankens zu erkennen. Soweit ein „das" und ein „der" wesenhaft unausgleichbare Größen sind, deutet mein Thema also an, daß Philosophie und christliche Theologie im Gottesbegriff nicht wohl zusammen arbeiten können. Aber indem ich doch die beiden Gottesbegriffe mit einem „und" verband, habe ich nicht zum voraus andeuten wollen, ob ich ihre Gegensätzlichkeit als eine totale oder bloß partiale verstehe und ob ich nicht vielleicht dächte, „der" Unbegreifliche habe freilich in bestimmtem Maße teil an dem, was die Philosophie als „das" Unbedingte verstehen lehre (lehren „könne"). Ist Gott Person, so kann ja auch eine solche an Sachprädikaten teilhaben. Bedeutet die „Unbedingtheit" ein Sach- (oder Form)prädikat, das „auch" (vielleicht gar allein?!) von „unserem" Gotte gilt?

Machen wir uns in möglichster Schärfe klar, was das Prädikat „unbedingt", wo es mit einem Subjekt verbunden wird, sagen könne, solle, „müsse". So wie ich es in der Gesamtüberschrift hinstelle, ist es noch kein Prädikat im Sinne eines Satzes. Es ist da ein Name für etwas, das man ein X nennen mag. Zum Satz gestaltet, bedeutet der Ausdruck an sich nur, daß es einen Begriff gebe, der sprachlich fixiert werde durch das Neutrum „das Unbedingte". In der Kapitelüberschrift sage ich ja, daß die Philosophen von Gott unter dem Prädikate „des Unbedingten" sprächen. Indem ich nicht ohne den Artikel vom Unbedingten rede, letzteres Wort auch als Substantiv hinstelle, deute ich an, daß ich meine, der philosophische Begriff von Gott wolle dahin verstanden sein, daß „Gott" allein prädikativ als „unbedingt" zu gelten habe. Es hat ja Philosophen gegeben (Herbart), die eine Mehrzahl (Unzahl) von „Realien" unbedingten Charakters annahmen. Da käme in Frage, ob der Begriff des Unbedingten nicht an sich ausschließe, von mehreren Wesenheiten (Realien, sagt Herbart: „Ideen"; „Sinnhaftigkeiten" [Werte], müßten doch auch erwogen werden) zu gelten. Ich lasse das auf sich beruhen, habe nur vor Augen, daß „der philosophische

Gedanke" die Begriffe „Gott" und „das Unbedingte" als *Äquivalente* behandele, wie logisch *vertauschbare* Begriffe ansehe. (Ganz genau „erwogen", sagt die Kapitelüberschrift nur erst, daß „bei Philosophen" [irgendwelchen] der Gedanke von „Gott" mit jenem Prädikat als Generalnenner für dessen Wesen *vorkomme*). Unter welchem Gesichtspunkt mir das von Belang scheine, deutet die mit „und" angeschlossene zweite Art von Wesensbezeichnung von Gott an. Und ich will, um Weiterungen vorzubeugen, hier ausdrücklich sagen, daß ich meine, „Philosophen" könnten mit den Mitteln, die ihnen *als solchen* sich bieten, mit Mitteln für bloße „Denker", Denker über das Sein oder Seiende (sei es das substantielle, sei es das ideelle) *so* wie es sich *jedem*, kurzweg „dem" *Denkfähigen*, den denkwilligen „Menschen", darstellt, — Philosophen könnten über den Begriff „das Unbedingte" nicht hinaussteigen. Wo sie — sicher zu Recht — die „Physik" in Gedanken überhöhen zur *Metaphysik*, gelangten *sie* mit Notwendigkeit zu diesem Begriff und könnten gar nicht anders als damit aufhören (d. h. nur noch ihn „*durch*"denken, was ja vielleicht noch ein hohes, schweres Problem bedeute!). Brauchen sie da noch das Wort „Gott", so stehen sie unter dem Einflusse „der" Religion (geschichtlich angesehen, in Indien, in Hellas usw., der ihnen an *ihrem Orte* entgegengetretenen, „überlieferten", irgendwie dann von ihnen als *Gedankenanregung* empfundenen Religion). Und in dem Maße kann auch „jede" Religion zugeben, sich von der je betreffenden Philosophie *verstanden* zu sehen, als gerade sie, „die" Religion (als psychische Haltung), überall unter Gott (den Göttern: im Polytheismus also im Sinne eines *Gattungsbegriffs*) dasjenige Etwas oder Wesen vor sich habe, welches (für den *Gläubigen* unter dem Eindruck von „Macht") das „Letzte" sei. Nicht jede Religion hat ihre Gläubigen oder irgendwelche Menschen zu Gedanken „überhaupt" über „das Sein" angeregt. Das verschlägt nichts dem gegenüber, daß, *wo* sie solche Gedanken anregt, d. h. Philosophie *weckt* oder *befruchtet*, der Gott, zu dem sie führt, doch eben empfunden wird als „das Letzte", womit „Menschen" es zu tun haben, das Letzte, das „es gebe". Daß die Religion diesem Letzten gegenüber praktisch eingestellt ist,

die Philosophie rein theoretisch, „denkerisch", hebt nicht auf, daß sich beide hier eben begegnen. Und wenn doch die Haltung der Religion ihrem Gott gegenüber „Glaube", d. h. mindestens ein „Fürwahrhalten" ist, so ist das „Wahrheitsinteresse" doch auch, selbst wenn es bloß bei der gleichartigen Seelenhaltung der „Interessiertheit" sein Bewenden hätte, immer etwas wie geistige „Verwandtschaft" mit der Philosophie, sei es auch „entfernten Grades" [1]).

Ich frage nun, was der Inhalt des Begriffs des Unbedingten ist, so zwar, daß ich sofort mitfrage, wie das Verhältnis zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten zu denken sei, ob es „bloß" logischen Charakter oder real „metaphysischen" habe, anders ausgedrückt, ob es ein Unbedingtes für sich gebe, oder ob es lediglich Idee sei gegenüber dem Bedingten als dem Realen. Es gereicht zur Vereinfachung der Frage, wenn wir uns darauf besinnen, daß jedenfalls eine größere, eine bevorzugte Verwendung des Begriffs Un„bedingt" erst neueren Datums ist. Ich weiß nicht, ob schon einer vor Kant ihn gebraucht (d. h. das deutsche Wort als solches verwendet) hat. Seit Kant spielt der Ausdruck in der philosophischen „technischen" Sprache unverkennbar eine gewisse Rolle, ohne

1) Um es nicht unbemerkt zu lassen: ein anderes ist die Philosophie, ein anderes der Philosoph. Als „Fachmann der Philosophie" ist letzterer nur „Denker", aber als „Mensch", als Person kann er in jedem Maße „Religioser" sein. Je nachdem was er als Philosoph im Denken als „das Letzte" glaubt erfassen zu müssen oder können, wird er, wenn er als Mensch sich fähig oder gedrungen fühlt, in besinnlicher Einstellung davon sich innerlich erregen oder doch bewegen zu lassen, vielleicht zu tiefandächtiger Stimmung (er wird es meist „Mystik" nennen) geführt werden. Der Philosoph kann in diesem Sinne auch innerhalb seiner wissenschaftlichen Sphäre „fromm" sein. Steht er als Person unter religiös-christlichen Eindrücken (etwa von seiner Erziehung her), so wird es oft nur sorgfältigster Introspektion (Selbstanalyse) gelingen, zu entwirren, wieweit er Philosoph und wieweit Christ ist. — Was vom Philosophen gilt, tritt mutatis mutandis beim „Theologen" auf! Als solcher „nur Denker", ist er „Christ" in dem Maße, als er den Gott des Christentums auf sich wirken, durch ihn zu der spezifisch religiösen Haltung, die dem Evangelium entspricht, sich führen läßt. Und als „Theolog" wird er immer Lockungen (die keineswegs nur „Versuchungen" sein brauchen) verspüren, auch zu philosophieren.

doch als solcher in jeder Beziehung klar gemacht zu sein. Er tritt neben und bleibt in Konkurrenz mit dem des Absoluten und „Unendlichen“. Was ersteren betrifft, so ist bemerkenswert, daß er noch gar nicht in eine deutsche Form, ein deutschsprachliches Äquivalent übergeführt ist. Wir Theologen reden viel von einer Absolutheit „Gottes“ (oder gar des „Christentums“, so Troeltsch: „Die Absolutheit des Christentums“ und die Religions„geschichte“, 1902, ²1912, Gesammelte Schriften, 2. Bd.). Gemeint ist ja zweifellos so was wie gedankliche Unüberschreitbarkeit (Letztgültigkeit, Selbstgenugsamkeit, Vollendetheit in seiner „Art“, bzw. „in sich“, oder wie man ausdrücken mag, was dem lateinischen „absolut“ entnommen werden kann) [1]. Gott ist absolut als der alles, was er ist oder

1) Es ist Hegel, der m. W. zuerst von „absoluter Religion“ gesprochen hat (siehe sein Werk „Philos. d. Religion“, das eingeteilt ist nach den Thematen: 1. Der Begriff der Religion, 2. Die bestimmte Religion, 3. Die absolute Religion; Werke, Bd. 11 [2 Abteilungen]). Für Hegel ist das Christentum die höchste, wahre Religion, immerhin doch nur, wie es sich zur philosophischen Erfassung „Gottes“ (und von ihm aus der Welt, überhaupt des Seins) erheben läßt. Hegel faßt das Problem „Gott“ auch nicht vom Christentum, sondern vom reinen Denken aus an und legt sich die konkreten christlichen „Lehren“ (soweit er sie kennt!) philosophisch zurecht. Ich sehe nicht, daß schon er von „Absolutheit des Christentums“ spricht. (Troeltsch will natürlich feststellen, ob und in welchem Sinne das Christentum die absolute Religion sei, d. h. die „wahre“ Religion und historische „Letzt“form derselben). — Es interessiert immerhin, um das nebenbei zu bemerken (Schleiermacher und seinen Nachwirkungen gegenüber), daß Hegel in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß“, 2. Aufl. 1827 (die 3. Aufl. 1830 bietet keine Veränderungen), § 554, wo er sich soeben (mit § 553) zum letzten Thema (3. Teil), „Der absolute Geist“, gewendet hat, die Bemerkung macht: „Daß heutiges Tags so wenig von Gott (an sich ist für H., wie er anderwärts hervorhebt, dieses ‚Wort‘ leer und nichtssagend; er selbst gibt ihm den Sinn, den der Titel des 3. Teils andeutet) gewußt und bei seinem objektiven Wesen sich aufgehalten, desto mehr aber (ich unterstreiche das, nicht Hegel!) von Religion, d. i. dem Innewohnen desselben in der subjektiven Seite, gesprochen und sie, nicht die Wahrheit als solche gefordert wird, enthält wenigstens diese richtige Bestimmung, daß Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß“. Hegel ahnt das richtige, daß es letztlich nicht gilt festzustellen, was Religion „ist“, sondern „sein soll“. Die Religion hat nicht den Gottesgedanken zu bestimmen, sondern dieser

hat, „ohne Beziehung", durch und bei sich, ist und hat [1]). Ich weiß nicht, wie früh der Ausdruck als eine Definition auftritt: Gott sei „das Absolute". Es ist ja noch was anderes, ob von Gott prädikativ die Absolutheit ausgesagt wird, oder ob die „Begriffe" von Gott und vom Absoluten identifiziert werden: im letzteren Falle handelt es sich um zwei Worte für Ein und dasselbe) [2]). Es ist immerhin wahrscheinlich, daß das

---

sie! Die „Gemeinde" weiß das auch! Die Theologie ist durch Schleiermacher in der Methode auf einen Irrweg geführt.

1) Im rhetorischen, aber auch im philosophischen Sprachgebrauch begegnet „absolutus" (oft?) bei Cicero, zum Teil mit dem Zusatz „perfecte", auch zusammen mit („et") perfectus (und etwa zugefügtem „per se"), oder mit „simplex". Der allgemeine Sinn kann ja gar nicht zweifelhaft sein. In der juristischen Sprache hat „absolvere" (= ablösen, losmachen) den Spezialsinn: von Schuld „gerichtlich freisprechen", in der sozialen: aus dem Sklavenverhältnis „freilassen", von einer Verpflichtung (etwa zu einer Zahlung) „freimachen". Das „frei" sein (liberum esse) des absolutus („von allem") tritt im religiösen Sprachgebrauch, d. h. im christlich-theologischen Gedanken von Gott irgendwie stets mit hervor, ist aber doch kaum vor dem Nominalismus, hier als Betonung der „Unverantwortlichkeit", die Grundnote. Das Moment des „Freien" entspricht dem griechisch-philosophischen Begriff des *καθ' αὑτό*.

2) Wir haben von Rudolf Eisler ein „Wörterbuch der philos. Begriffe", 3. Aufl., 3 Bde., 1910. Daß es zum Teil, bei den historisch meistgeltenden technischen Ausdrücken kaum eine Disposition des (oft ungeheueren) Materials zeigt, darf man ihm billigerweise nicht zum Vorwurf machen. Natürlich ist es im einzelnen, bei seinen Zitaten, auch nicht immer zuverlässig. Und doch ist es ein wertvolles Nachschlagebuch, eine eminent fleißige Leistung. Ich habe es selbstverständlich für die Worte, die ich in den Ausführungen im Text oben bespreche, konsultiert. Für „absolut" und „unbedingt" läßt es leider sehr im Stich. Bei ersterem Ausdruck verweist E. doch auf eine Anzahl Kombinationen, in denen prädikativ etwas als „absolut" bezeichnet ist (absolute „Erkenntnis", „Existenz", „Freiheit", „Gültigkeit", „Idee" usw. — da muß man die Artikel, die dem Hauptwort, dem „Subjekt", gelten, aufschlagen). Mich interessiert ja für diesmal wesentlich der Ausdruck „das Absolute". Und da bietet E. sehr wenig. Er verweist in einer Weise, daß man denken möchte, er wolle die Stelle angeben, wo zuerst „Gott" mit diesem Ausdruck als der Definition für den Begriff von ihm bezeichnet werde, auf Nicolaus von Kues, De docta ignorantia, Lib. II, cap. 9. Der Kusaner verwendet das Wort absolutus in diesem (höchst „renaissancemäßig" anmutenden Werke), auf jeder Seite. Just, was E. behauptet, kann ich nicht bestätigen. Gott wird in dem Werke immer

Wort „unbedingt" als Übersetzung von absolutum aufgebracht ist (also wohl in der Wolffschen Schule). Gerade dann ist es bemerkenswert, daß es im besonderen eine Note an dem lateinischen Worte und der Verwendung, die es in der Scholastik gefunden, heraushebt. In der Sache war schon immer der Gedanke erreicht, daß was absolutum sei, u. a. dafür gelten müsse sine condicione zu sein (es fehlt aber ein davon gebildetes Adjektiv!)[1].

---

wieder prädikativ als absolut, in seinem Wesen oder Sein, bezeichnet. Aber daß er a. a. O. „das absolutum" genannt werde, stimmt nicht. Ich finde nur Wendungen wie solus Deus est absolutus (omnia alia contracta: letzterer Ausdruck stehend bei Nic. für das „Einzelne" bzw. das Wesen der Welt, und zwar ausdrücklich fast immer als der „gegensätzliche" Begriff zu absolutum [also dieser Ausdruck unverkennbar metaphysisch-räumlich!]). Eher kann man vielleicht (ich will darüber nicht streiten) in I, 2 einen Satz so verstehen, daß Gott als „das" maximum auch eo ipso „das" absolutum heiße (vgl. bei Eisler Art. „Gott": I, 453). — In der neueren Philosophie ist vielleicht Fichte derjenige, der das Wort absolut am öftesten braucht, öfter (wie mir scheint) selbst als Hegel. — Bei weitem am meisten Verwendung hat „unendlich", „das Unendliche" bei den Philosophen gefunden. Der mich positiv besonders interessierende Begriff des „Unbedingten" sollte mal historisch-monographisch behandelt werden. In genauer Abwägung etwa beabsichtigter Abhebung von den andern (vielfach sicher synonymen) Ausdrücken! (Auch bei Synonymität fragt sich, welches Wort bei dem Autor das maßgebende ist, ob „unbedingt" bei ihm den Sinn von „absolut" und „unendlich" usw. mitbestimmt, oder umgekehrt von einem dieser Ausdrücke mitbeherrscht ist).

1) Die Lexikographen machen darauf aufmerksam, daß es eine Verwirrung des Sprachgefühls sei, wenn in der Spätlatinität (in der Scholastik wohl stets?) „conditio" geschrieben werde, während die nachweislich alte, echte Form „condicio" sei. Mit t geschrieben, würde der Gedanke des Worts zusammenhängen mit condere (= con„dare" = com„ponere": Horaz Epist. 1, 1, 12 „condo et compono quae mox depromere possim"). Ein Sinn in der Richtung auf deutsches „Bedingung" läßt sich ja auch da konstruieren. (Die Bedingung ist in der Sache, was mit einem „andern", mit „irgendetwas", das ohne es nicht wäre, „zusammenzustellen" ist). Aber die Vorstellung, durch die das lateinische Wort entstanden sein müßte, wäre blasser, fernerliegend, als gerade in seiner Sprache, bei Römern, zu vermuten. Dem condi„c"io liegt der Gedanke des „Sprechens" (dicere) zum Grunde. Bei den Juristen (die es wohl geschaffen haben werden) bedeutet es die „Vereinbarung", das durch Besprechung miteinander von den Parteien „vorausgegebene", vom Richter also „vorausgesetzte", ihm das oder ein „Maß" bestimmende Moment bei dieser oder jener

Das „unbedingt“ hat für deutsches Ohr einen Klang von „unabhängig“, „ganz auf sich gestellt“. Es erweckt an und für sich (also ohne andere als sprachliche Empfindung) den Gedanken an etwas, bei dem es kein „Wenn und Aber“ gibt, das schlechthin sein und sich auswirken kann, wie es ist. Bei persönlichen Verhältnissen hebt es das Moment des Rechts und der Kraft der Eigenheit etwaigem Widerspruch gegenüber hervor („unbedingter Herr“, „Befehl“, „Anspruch“ usw. — wer ist und hat, was unbedingt heißen darf, hat für sich und das Seine ohne weiteres „Geltung“).

Ich meine, wir verbinden, wenn wir von „unbedingter Freiheit“ (Autonomie) bei Personen sprechen, nicht etwa die Idee des „bloßen Beliebens“ damit. Oder irre ich darin, hat erst Kant dem Begriff diesen hohen Klang gegeben? Denn das ist Kants (Fichtes) Tat, den Gedanken vom Unbedingten und Sittlichen spezifisch zusammengebracht, materiell in Eins gesetzt zu haben. Er hat ihm die Sphäre der „praktischen“ Vernunft erschlossen und ihn verbunden mit den Ideen von Freiheit und „Gesetz“ in Einem. Das will sagen, er entdeckte (und Fichte hat das voll-

---

Verhandlung und Entscheidung. Unser deutsches „Bedingung“ ist gar nicht übel. Es kann, bei gegenwärtiger Sprachempfindung, mit beiden lateinischen Wortformen verbunden werden. (Das Wort condicio ging auch über in eine „dingliche“ Vorstellung: es bedeutet von irgendwelcher Zeit ab [jedenfalls bei den Klassikern, Cicero, Ovid u. a.] auch kurzweg „Zustand“, „Lage“ usw.: Die condicio einer Person oder einer Sache ist das, was ihr die Art, unter Umständen „Gebundenheit“, die Abhängigkeit gibt. Siehe noch hernach S. 385, Anm.). — Nebenbei bemerkt: Der Philosophie der Griechen fehlt der Begriff der „Bedingung“ noch, mindestens soweit er einen Unterschied von bloß ideeller „Grundlegung“, vorausgegebener „Annahme“, etwa Definition, bezeichnet. Ich wüßte nicht, welches Wort außer ὑπόϑεσις in Betracht käme. Zu ihm finde ich (bei R. Eucken, Geschichte der philos. Terminologie, 1879, S. 16 f.) den Vermerk, daß es seit Xenophon nachweislich, seit Plato technisch-philosophisch gewertet sei, im Sinne der Logik, d. h. eines Gedankens, der einen anderen erst ermögliche. Es hat sich dann entwickelt zum Träger des Gedankens von „Vorläufigem“, vorerst „Unsicherm“, einer Annahme, auch zu dem des „Thema“ (daher „Aufgabe“). Ich weiß nicht, ob schon der technische Begriff eines „ἀνυπόϑετον“ sich bei den Griechen findet. Bei den Römern gibt es ein „condicionalis“, aber kein Negativ dazu.

ends „ausgebildet"), daß Bedingung und Grund zweierlei ist, dort eine Realität (vielleicht die „Natur"), hier eine Idee (vielleicht „die Person") den Begriff bestimmt. „Ohne Bedingung" heißt noch nicht „ohne Grund". Die Bedingung „nötigt", der Grund „überzeugt". Die Person trifft auf Bedingungen in ihrer schicksalhaften Gegebenheit, da wo sie bei sich „Unfreiheit" entdeckt, ein „Draußen" sieht, dem sie nicht entfliehen kann. Auf Gründe trifft sie, wo sie „drinnen" bei sich ist, zunächst im Denken (aber eigentlich erst beim Denkenwollen!) und dann darüber hinaus im sittlichen Wollen. Das „Sittengesetz" hat den paradoxen Charakter für die Person, durch Fordern sie frei zu machen, sie als Person der Natur „gegenüber", d. h. „rein" auf sich zu stellen, dabei aber doch — in anderer, eben ihrer „Person"-sphäre, im Willen — zu „binden", will sagen: sie in empfundener Berechtigung anzufordern, ohne sie zwingen zu „wollen" oder zu können. Das Sittengesetz fragt die Person, ob sie nicht einsehe und darum bejahen „wolle", daß es ihr „sage", was eine Person sei, wie der „Mensch" über sich als Naturwesen hinaufsteige zu dem nur ihm erreichbaren Personwesen. (Ich weiß, daß ich nicht mit Kantschen Worten Kants Idee vom Unbedingten geschildert habe, denke doch aber ihr nichts untergelegt, sondern sie nur eben „ausgelegt" zu haben.) Sofern Kant die Ideen von Gott und vom Unbedingten zusammenstellt, ist ihm „Gott" die Vollwirklichkeit des sittlichen Willens [1]).

Hat der Ausdruck „unbedingt" schon gegenüber von „absolut"

---

1) Der Gedanke des Unbedingten tritt bei Kant auch mit dem Ausdruck „kategorisch" auf. Der „kategorische Imperativ" ist der Wechselbegriff für das „unbedingte (moralische) Gesetz". Das ist die rein logische Formulierung: kategorisch ist, was einfach „ausgesagt", lediglich „bezeichnet" zu werden braucht, einer „Begründung" als an sich einleuchtend, nicht bedarf, also sofern es sich um ein Gesetz handelt, in seiner Sphäre den Maßstab bildet; es rechtfertigt sich in seiner Geltung „ohne weiteres". Das Sitten„gesetz" ist eine kategorische Behauptung der „Verbindlichkeit" des „Guten" für den „freien" Willen. — Ein weiterer Ausdruck für „unbedingt" ist für Kant „apriorisch". Immerhin behält „unbedingt" den Charakter spezifischer Deutlichkeit in Hinsicht alles „Praktischen" oder der Idee der „Geltung" (des Werts).

eine Sondernote, d. h. hebt er am Absoluten ein Moment, das auch in diesem Ausdruck oft liegt, jedenfalls mitliegen kann, mit Betonung heraus, und ist es bedeutsam, daß er mit seiner Sondernote für das Gebiet der Ethik „herrschend" wird, so ist noch viel charakteristischer und belangreicher, daß er geholfen hat, den alten Begriff und Ausdruck „unendlich" im Denken ganz auf die Sphäre des eigentlich „Naturhaften" zu beschränken, will sagen: in das Gebiet zu verweisen, das der Meta„physik" gehört, denjenigen Problemen, die bei der Überhöhung der „Physik", der Wissenschaft von dem was durch Raum, Zeit und Zahl bestimmt ist, als die letztmöglichen Fragen entstehen. Was un„bedingt" ist, ist auch den Ur„sachen" entrückt. Selbst das „Absolute", genauer gesprochen: „das was absolut ist", ist ja den Relationen, den Be„ziehungen" und damit den Ver„gleichungen" entzogen, auch es ist schlechthin es, „nur" es, das, was es ist, „ganz", nur durch den Gedanken vom Wesen oder Inhalt seines Begriffs „bestimmt". Im letzteren liegt noch etwas wie Abhängigkeit, wie „Bedingung". So kann man z. B. von absolutem Alter (etwa der Erde) sprechen, meint dann aber das Alter, das für das betreffende Etwas „wie wenn" es isoliert dastünde, in Betracht kommt. Von „unbedingtem" Alter wird schwerlich jemand sprechen, denn die Gültigkeit der „Zeit" für das „Alter" (z. B. der Erde) bleibt freilich als Bedingung übrig. Was voll den Begriff „unbedingt" erfüllt, ist so „sui" generis, daß es kein Naturmoment mehr enthält, in keinem Sinn mit Merkmalen, die „gegebenen", substantiellen Größen oder Verhältnissen eignen könnten, behaftet ist, selbst allein auch Wesen und Inhalt seines Begriffs bestimmt. Man kann ernstlich fragen, ob „das Unbedingte" nicht dasselbe wie das Nichts sei — im „Natur"sinn. Was mit der Natur, dem ihr eigenen „Sein", keinerlei Zusammenhang hat, keinerlei Übereinstimmung im „Wesen", tritt, von der Natur aus erspäht, nirgends als „seiend" hervor, bleibt im Dunkel so völlig, daß das Denken sein Dasein bezweifeln kann, wenn nicht muß. Davon noch hernach! Hier nur einiges zu „unendlich". Das Urwort, zu dem es sich als Übersetzung verhält, war ἄπειρον (so zuerst bei Anaximander von Milet, 6. Jahrh. v. Chr.;

abzuleiten von πεῖραρ, πέρας — nicht etwa von πεῖρα = Versuch, Probe!); das ἄπειρον ist das, was keine Grenze hat. Für Anaximander ist (ich entnehme das von E. Zeller) das Wort der Ausdruck, mit dem er die Art des Urstoffs bezeichnet. Die gegebenen Naturelemente, die alle durch ihre konkrete Qualität „begrenzt" sind, seien zu verstehen als Besonderungen in der Urmasse des Weltstoffs, die selbst noch keinerlei „Besonderheit", keine Bestand„teile" hatte, insofern keine „Grenze" in sich trug. Der Sprachsinn des Ausdrucks hat die ganze Geschichte, die dieser gehabt, beherrscht. Und fast könnte man den Einfluß, den er auf das Denken gehabt, selbst „grenzenlos" nennen. Ich sehe von der „Entwicklung" der Idee vom ἄπειρον bzw. infinitum, ihrer immer wieder versuchten, nie völlig erreichten Auseinandersetzung mit den Ideen von Raum, Zeit, Zahl, Substanz, Essenz usw. hier natürlich ab. Was das abendländische, griechisch-lateinische, mit der Zeit auch sonstwie landessprachlich geübte Denken ergeben hat, bleibt stets in einem Rückstand noch den „Fassungen" gegenüber, die morgenländisches, will heißen: indisches Denken schuf: erst dieses hat die wohl letztmöglichen Begriffszergliederungen und Gedankenabstraktionen zu Wege gebracht. Für unser modernes Denken, soweit es den Begriff festhält und auszunutzen sucht — einfach preiszugeben, ist er ja selbstverständlich nicht —, bleibt es die höchste Aufgabe, den Begriff des „Un"endlichen richtig abzuheben von dem des bloß End„losen"; wie Wundt es formuliert, das infinitum im Begriff zu unterscheiden vom transfinitum. Ein Partialproblem in dem Generalproblem des Unendlichen ist das des Ewigen. Das Wesenhafte des Begriffs überhaupt ist und bleibt das seiner Gebundenheit an den Gedanken des substantiellen „Seins", nur eben seiner höchsten Qualität. Die letzte Frage ist, ob ein Sein wirklich „über" Raum, Zeit, Zahl denkbar und „wie" es, das „Über"sein, zu „denken" sei[1]). Gestattet der

1) Die griechische Philosophie unterscheidet οὐσία und ὑπόστασις (essentia, substantia). Wie weit hilft das? Und welche modernen (speziell welche deutschen Wort-)Unterscheidungen kommen dabei in Frage?! — Bei den Griechen haben beide Worte eine Geschichte (vgl. R. Eucken, Gesch. der philos. Terminologie im Umrisse, 1879); οὐσία ist ursprünglich der Ausdruck

Ausdruck „unendlich" in die Region des Transzendenten vorzubringen, so verrät doch auch der letztere Ausdruck noch die Gebundenheit des Begriffs an das Gebiet des bloß „Seienden", selbst wenn das des „Da" seienden überschritten wird; ja er zeigt es plastisch, daß alle „Meta" physik doch mit der „Physik" im Objekt, im eigentlichen Genus der Probleme zusammengehört. Die Sphäre des Transzendenten „übersteigt" in der Idee des „Unendlichen" die des Endlichen nur negativ, sie bedeutet für die Wissenschaft, d. h. in der Problematisierung als Metaphysik, spekulativ den Gipfel der abstrakten „Ontologie"[1]). Der Begriff des Unbedingten bedeutet dem des Unendlichen gegenüber erst die begriffliche Befreiung von dem Gebiete „bloß" des „Seienden"[2]).

---

für „Eigentum", „Vermögen" usw., so noch bei Herodot und Xenophon, bei Sophokles, z. B. Trach. 907: ἄπαιδες οὐσίαι = Hauswesen, Besitzungen ohne Kinder bzw. Erben); erst Plato macht daraus den philosophischen Begriff des Wesens, Seins. Für ὑπόστασις kommt anfänglich vollends eine realistisch-naturhafte Vorstellung in Betracht, etwa: was „unter" etwas, oder „unten" in etwas ist (Hippokrates bietet das Wort als ärztlich-technische Bezeichnung für Bodensatz [etwa im Urin]); philosophisch, als Ausdruck für Substanz, zumal in konkreter Einzelform, hat Aristoteles das Wort in Brauch genommen. — Augustin empfindet zuerst eine Schwierigkeit, mit dem Ausdruck „substantia" (der seit Quintilian nachweisbar ist [schon Seneca hat „accidens", charakteristischerweise als Begriff eines selbst in „corporale", das „an" anderem haftet]) von Gottes Wesen und Art des Seins zu sprechen, er will da bei präziser Rede nur an „essentia" denken; de trinit. lib. V, cap. VIII, 9 fin. Migne 8, S. 917: essentiam dico, quae οὐσία graece dicitur (quam usitatius substantiam vocamus); dann besonders deutlich lib. VII, cap. VII, 10, Migne, S. 942: Deus si „subsistit" ut „substantia" proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex ... unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. (Man muß eigentlich den ganzen lib. VII lesen.) Für gewöhnlich spricht Aug. promiscue von essentia und substantia.

1) Soweit die Begriffe des Unendlichen und Ewigen auf Personen (Gott als „Person") übertragbar heißen mögen, kann ersterer allenfalls den Gedanken der „Allmacht" tragen. In der Bibel begegnet er nicht als Gottesprädikat! Der der Ewigkeit kann den der „Unwandelbarkeit" „Treue" auslösen; er ist so im Alten und im Neuen Testament auf Gott angewandt.

2) Der Begriff des Absoluten war historisch ein Fortschritt über den des

Den Begriff des Unbedingten und seine Verwendbarkeit in der Lehre von Gott durchzudenken, bietet der neueste Entwurf einer Religionsphilosophie, der von Tillich, speziellen Anlaß. Ich habe schon oben S. 346 ff. den wesentlichen Gedankengehalt der Schrift (oder Abhandlung) skizziert. Was hier noch in Betracht kommt, ist zweierlei: 1. Die Kontrollierung des Gottesgedankens durch den des Unbedingten. Für T. handelt es sich bei den beiden Worten „Gott" und „das Unbedingte" um eine

---

Unendlichen, wie er von dem des Unbedingten überboten wird. Der letztere Begriff eröffnet eine Perspektive, die den Griechen (Indern) verschlossen geblieben. So zufällig in gewissem Sinne das Wort Metaphysik zustande gekommen, ist es doch charakteristisch. In dem „Meta" liegt kein Widerspruch, vielmehr nur Überbietung zu „Physik", etwa wie bei dem neuerdings aufgebrachten, schnell verbreiteten Metalogik, im Vergleich mit Logik. Die beiden Bestandteile sind nicht kontradiktorisch gemeint. Die Metalogik ist nicht die Lehre vom „Unsinn"! Eine metalogische Idee soll nicht eine solche sein, die die Logik ausschlösse; nur das soll der neue Ausdruck besagen, daß das Rationale nicht das „Ganze" des Einleuchtenden und „Vernünftigen" sei. Der λόγος der Griechen war mehr als die ratio der Lateiner, aber in seiner schematisierbaren (kategorialen) Form war er nicht umfassend genug erfaßt. Die Philosophie muß die Logik ergänzen, über sich selbst „hinausführen" zur Metalogik als der letzten Stufe der Lehre vom Logos. Metalogisch ist unzweifelhaft das bessere Wort als „irrational" für das, was man heutigestags bei letzterem Ausdruck, der noch der beliebtere oder mehr verwendete ist, meint. Analog wie Metalogik löst die Metaphysik sich nur von der empirischen Physis als der ersten „Stufe" des Seins. Sie erreicht aber nur allenfalls die des εἶναι ὑπερούσιον. Mit der Zeit, zumal heutigestags ist Metaphysik ein eigentümlich unsicherer Begriff geworden. Sie ist den einzelnen Denkern die Lehre von dem, was ihnen nach ihren Prämissen die Weltanschauung abrundet, diese zur Vollendung bringt in irgendeiner Intuition der letzten Einheit oder dessen, was das „Ganze" des Seins ausmache bzw. trage. So kann (könnte) sie titelmäßig auch diejenige Disziplin bezeichnen, die dem christlichen Theologen die abschließende seines Denkens ist. Ich habe letztlich nichts dagegen. Wenn wir Theologen uns dabei nur bewußt gegenwärtig halten, was für den christlichen Glauben der konstitutive Gedanke der Weltanschauung ist. Wir wollen uns dabei der Kritik durch die Philosophie nicht entziehen, haben nur unsere Fragstellung zu wahren. In irgendwelchem Maße bedarf auch die Theologie der „Metaphysik" philosophischen Stils. (Ich berühre es noch, ob wir für die Form, deren sie bedarf, nicht vielleicht einen andern Namen suchen sollten; s. S. 412, Anm.).

Gleichung wie a = b. In solchem Falle fragt es sich, ob beide Begriffe bekannt sind, wo es sich dann nur darum handeln kann, darauf aufmerksam zu machen, daß sie beide dasselbe bedeuten. Es kann unter Umständen wertvoll sein, daß ein Denker gewarnt wird vor „möglicher" Fehldeutung des einen oder andern Ausdrucks. Ist aber die Gleichung aufgestellt, um einem unbekannten Ausdruck seinen Sinn zu verschaffen, so kommt es darauf an, welcher von beiden Ausdrücken für bekannt angesehen wird. Bei T. ist also zu fragen, welcher der beiden Fälle vorliegt. Es ist mir kein Zweifel, daß der zweitbezeichnete in Betracht kommt. Und zwar will das bei ihm heißen, daß „Gott" nur ein Symbol sei für „das Unbedingte". Es kann hier auf sich beruhen, wie T. darauf geführt ist, überhaupt von „Symbolen" als Anhaltepunkten, daß ich so sage: Belebungsmitteln für die Religion in der Geschichte zu reden. Ich habe oben S. 347 f. zur Genüge gezeigt, daß ihm „Religion" eine real einheitliche Größe, eine psychisch qualitativ oder intentional „gleiche" Bewußtseins- oder Geisteshaltung sei, sachlich identisch mit der „metaphysischen" Haltung! Er behauptet das, ohne die Geschichte zu befragen. Alles was er in der Geschichte an Religionen sieht, bedeutet ihm nur in sich staffelnder Klärung des Geistes das Hinstreben des Geistes auf richtige Einstellung zum „Unbedingten". Die Menge, aber schließlich in zahllosen konkreten Momenten auch der klarste Denkergeist, ist nicht imstande, sich so über die empirischen Hemmnisse der rechten „reinen" Einstellung auf das Unbedingte, die selbst in Form der Mystik noch keine in jedem Sinn adäquate ist, zu erheben, daß er nicht Gefahr liefe ohne Behelfe sich geistig auf der Bahn zum Unbedingten zu verirren. So bedarf der Religiose der Symbole. Und das Zentralsymbol ist für ihn „Gott". Wenn T. nicht sagt „die Götter", sondern in der Einzahl Gott, so greift er sogleich zu dem historisch höchsten „Gottes"-gedanken, oder reifsten, klarsten geistigen Bilde, das dieser Ausdruck vor die Seele stellt: wie nicht zu bezweifeln ist: in concreto nach dem christlichen. Aber es bleibt doch dabei, daß auch hier nicht mehr erreicht wird, als ein Symbol, eine „Formung" für einen Gedanken, dem keine Form genügt, der über

jede Form hinausliegt, letztlich unausdenkbar, überhaupt nicht „gestaltbar" ist.

Was ist es denn mit dem Begriffe des Unbedingten? Das ist das zweite bei T., das ich hier noch zu zeigen habe: 2. An und für sich meint T. hier offenbar nichts sagen zu brauchen. Das Unbedingte ist das Widerspiel zum Bedingten, und was der Begriff des letzteren ist, wisse doch jeder ohne weiteres. Mit dieser Zuversicht ist T. nicht ganz im Rechte. Ich weiß nicht, wie er dazu gekommen ist, gerade den Ausdruck „das Unbedingte" für das „Letzte", für das was das Wort „Gott" meine oder „symbolisch" dem Geiste nahebringe, zu wählen. Vielleicht durch Schelling? (T.s Erstlingsarbeiten, seine philosophische Doktor- und theologische [Hallesche] Lizentiatenarbeit galt diesem. Und alles in allem ist er am ehesten ein „Schellingianer" geblieben, freilich in „Selbständigkeit". Schellings technische Diktion ist mir nicht gegenwärtig.) Mir selbst ist angesichts dessen, was T. aufstellt, erst das Bedürfnis entstanden, den Gottesgedanken speziell unter diesem Titel zu prüfen. Ich bedauere, nicht die Kraft und die Zeit zu haben, der Geschichte des Begriffs des „Unbedingten" (und seiner Parallelen) weiter nachzuforschen, als ich oben angedeutet habe. Ich glaube, daß ich nicht auf dem Holzwege bin, wenn ich das Wort im Deutschen für eine Bildung des 18. Jahrhunderts, vermutlich eines Wolffianers anspreche. Auch dann gibt es bei neudeutscher Sachempfindung ein Rätsel auf. Weder condicio, noch conditio (s. dazu oben S. 377, Anm. 1), ebensowenig absolvere (absolutum) führt auf die Vorstellung, daß gerade ein „Ding" (eine res) im Spiele sei. Doch war das Substantivum „Bedingung" schon vorhanden. Aber vielleicht noch ohne die uns gegenwärtig bei dem Worte „Ding" aufsteigende Vorstellung [1]).

---

1) Ich mache darauf aufmerksam, daß die deutsche Bibel in Luthers Übersetzung nur eine Stelle aufweist, wo das Wort „Bedingung" vorkommt 2 Makk. 11, 13 (14)! Weder „bedingen", noch „bedingt", noch gar „unbedingt" kommen darin je vor. Wenn ich der „Calwer Bibelkonkordanz", 1893, trauen darf! (Diese Konkordanz legt die „revidierte Luther-Übersetzung" zum Grunde. So bin ich nicht sicher, ob das Wort „Bedingung" a. a. O. wirklich schon

Was aber ist bei T. der Inhalt des Begriffs des Unbedingten? Da er ihn ganz streng zu fassen und in seiner vollen Strenge

von Luther gebraucht ist. Die Stelle ist frei übersetzt: es ist die Rede von einem Friedensangebot „ἐπὶ πᾶσι τοῖς δικαίοις". [Nach der Konkordanz lautet die Übersetzung: „auf billige Bedingungen."] Leider steht die Weimarer Ausgabe der Lutherschen Bibelübersetzung noch erst bei der Sammlung des handschriftlichen usw. „Materials", bietet den „Text" noch nicht. Zu den Makkabäerbüchern finde ich bisher nichts.) — F. Kluge, Etymolog. Wörterbuch d. deutschen Sprache (mir zur Hand in der 5. Aufl., 1894) berührt das Wort „Bedingung" bei „Ding": es bedeute zunächst „Vereinbarung". Wie man hier erfährt, ist „Ding" erst im Neuhochdeutschen synonym mit „Sache". In der älteren Sprache bedeutet das Wort „eigtl. ‚gerichtliche Verhandlung, Gerichtstag'". (Eben das bedeute aber auch „Sache"! Ursprünglich sei es = Streit oder Streithandel, dann Rechtsangelegenheit, dann weiterhin: Ur„sache", „Grund" [causa!]) Wir empfinden die soziale oder juristische Bedeutung der Stammwörter „Ding" und „Sache" nicht mehr. (Schon im 16. Jahrhundert bedeutet „Ding", was es uns bedeutet: Beweis zahllose Stellen der Lutherschen Bibelübersetzung, überhaupt das Deutsch der damaligen Literatur. Anderseits haben auch wir noch Wortbildungen, die dem ursprünglichen Sinn von „Ding" entsprechen, z. B. sich ver„dingen" = rechtsgültig in Dienst begeben, oder aber „ding"festmachen = ins „Gefängnis" setzen. [Für „Sache" s. etwa „Sachwalter" = Rechtsanwalt]). Fragt sich, ob bei erster Bildung des Worts „Bedingung" sie noch maßgebend war oder mitwirkte. Eine „Vereinbarung" (aber doch auch ein „Ding", eine „Sache" modernen Begriffs) schafft Zwang oder Nötigung, raubt die Freiheit der Entschließung für das weitere Verhalten, „bestimmt" fortan die „Lage" der „Verhältnisse" zueinander. Es wäre vielleicht der Mühe wert, der Entwicklung der deutschen juristischen Sprache und ihrer Übersetzung oder begrifflichen Ausnützung des lateinischen Ausdrucks condicio (conditio) nachzugehen. Ob Kant (oder ursprünglich überhaupt die Philosophen) von dieser beeinflußt waren, speziell auch bei „unbedingt"? — Nachträglich: Phil. Dietz, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deutschen Schriften, 1. Bd., A—F, 1870 (mehr ist nicht erschienen), vermerkt (nur!) zwei Stellen bei Luther für „Bedingung" (aus der Auslegung des Sacharja, 1528 und aus der Schrift „Von d. Juden u. ihren Lügen", 1542: beidemal im Sinn von „Vorbehalt"). Daneben vermerkt er eine Stelle für „das Beding(e)" = pactum, und einige (seit 1520) für „bedingen" = vorbehalten u. ä. — Zu „Bedingung" notiert Dietz, daß er den Ausdruck zuerst bei Andr. Bodenstein (Karlstadt) getroffen habe, 1520. Er notiert das, um daran festzustellen, daß die Grimms nicht ganz recht hätten, wenn sie das Wort erst als „neuzeitlich" bezeichneten. (Ich bemerke, daß Karlstadt juristische Bildung hatte. Ob er das Wort „Bedingung" geschaffen hat?) — R. Eucken, Geschichte d. philos. Terminologie im Umriß, berührt nur, unter

sich philosophisch auswirken zu lassen, gewillt ist, vermisse ich um so mehr eine ernstliche Vorbesinnung auf die verschiedenen Möglichkeiten, die es da gibt. Voran steht doch die einfache logische Möglichkeit, d. h. die, den Begriff lediglich negativ zu fassen und zu bewerten. Ob es realerweise irgendeine Größe (Wesen, ein „Sein") gebe, der das Prädikat der Unbedingtheit (gar als „das" Unbedingte oder „ein" Unbedingtes) zukomme, bliebe dabei zunächst einfach dahingestellt. Daß alles Einzelne, das uns entgegentritt, „bedingt" ist — sagen wir vorsichtigerweise (etwa im Gedanken an Herbart): in dem Maße als es in Relationen steht, „Wirkungen" übt und erfährt —, halten wir für klar (ob das nun von den Dingen „an sich" gilt, oder nur einer apriorischen Nötigung des „Denkens" als [Gestaltungs-]Funktion entspricht). Insoweit wäre der Gedanke des Unbedingten nur ein logischer Schatten zu allem „Bedingten". T. versteht den Ausdruck „das Unbedingte" kurzweg metaphysisch und zwar unverkennbarerweise so, daß das „meta" dabei nur eine Überschreitung des empirisch „Physischen", nicht des ideell Physischen andeutet. „Ideell" bleibt bei ihm die ganze philosophische Reflexion hängen in der Sphäre des abstrakten Seinsgedankens. „Das Unbedingte" ist ihm unzweifelhaft eine Potenz, aber so, daß er diese nur gedanklich unterscheidet von dem Sein, zu dem „wir" gehören und das wir uns vergegenwärtigen wie ein Ganzes, „das All". An diesem hat T. durchaus vor Augen die Vielheit von Einzelsphären, die die „Kultur" zeigt, aber in der Idee des Unbedingten steht ihm nur vor Augen, daß alle Sphären, das Ganze, das es „gibt", „unter" einer letzten Gewalt stehen, die „sich" in allem „offenbart", d. h. in den immer wieder neu werdenden Einzelgebilden und ihren „Sinnformen" sich ewig „selbst" darstellt. Will man das mit historisch-religiösem Ausdruck kennzeichnen, so handelt es sich bei T. um eine der mög-

den deutschen Ausdrücken, „Bedingung" (nicht „bedingen" oder „bedingt" bzw. „unbedingt"!), S. 123; nach Dietz! (In Euckens „Geschichte u. Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart", 1878, kommt eine Auslese, über deren Recht man streiten mag, zur Geltung; hier finde ich keinen von den „Begriffen" [zu unterscheiden von „Ausdrücken"], die mich beschäftigen.)

lichen Sinnformen des Pantheismus. Und dessen Art ist eben diese, daß „die Urgewalt“, Gott, „das Unbedingte“, das sich überall offenbart, alles gleich sehr, also nur etwas Neutrales „ist“ gegenüber den Qualitätsabstufungen. Das Unbedingte ist „an sich“ nicht ethisch, nicht ästhetisch, nicht logisch (pneumatisch) „geartet“. Art hat es überhaupt nicht, und ist nur der ewig sich gleiche Quell für alles, das vielerlei Arthafte, das unser „Geist“ kennt und pflegt, auch zu beachten und zu pflegen sich gedrungen, ja gezwungen „weiß“. Das Unbedingte ist nur für die Vorstellung, nur in „Symbol“form, als „Gott“, ein „etwas“: es „ist“ wesenhaft überall und nirgends, „alles“ und nichts. Aber bei T. bedeutet der Gedanke von ihm doch für das All ein Transzendentales und insoweit auch eine Qualität. Nämlich T. versteht „das Unbedingte“ praktisch als unerschöpfbaren, unableitbaren „Sinngehalt“ für das All, den unser Geist, wenn nicht „begreift“, so doch deutet.

T. gehört ja unzweifelhaft zu den Erneuerern des Idealismus, insonderheit der Identitätsphilosophie. Aber er vertritt nicht etwa wie Fichte, Schelling, Hegel eine Gleichsetzung von „Sein“ und irgendeiner Sonderfunktion des „Geistes“, vielleicht am wenigsten die, daß Denken und Sein „identisch“ sei. Zwar „das Unbedingte“ ist als Sein nur Gedanke für uns, aber es „ist“ doch nicht „Denken“, es „ist“ alles. Auch das Über- und Ungedankliche, soweit „wir“ Gedanken bilden, zumal „Sinn“ erfassen, Formen verstehen. Die beiden Begriffe Sinn und Form fallen für T. in Eins zusammen. Das ist die bloß „ontologische“ Marke seiner Spekulation. Besonders tritt das noch hervor in der Idee des „Dämonischen“, die er — wohl angeregt durch Schelling — seinem „System“ miteinfügt. Es handelt sich dabei für ihn natürlich nicht um Einzelwesen personhafter Art. Vielmehr um die Fülle des Sinnlosen, ja Unsinnigen, Sinnwidrigen im Weltleben, bei den Natur- und Geschichtsvorgängen. Ist „Gott“ Symbol für das Sinnhafte, so „das Dämonische“ bildhafter Ausdruck für all die Katastrophen darin. Es gehört als solches mit zum „Unbedingten“ (insofern mit zum Gotthaften: der Name ist ja historisch-religiös). Das Unbedingte ist als der alles „reale“

Sein überragende unerschöpfliche, durch nichts beschränkte oder gebundene Seinsträger überhaupt, begrifflich selbstverständlich auch „in sich“ widerspruchsvoll. Es ist der „Sinngehalt“ und „Sinnabgrund“ für alles Sein und Geschehen. Was immer empirisch im Sein emporgetrieben wird, ist endlich. Das Unbedingte schafft alles Werden, alles Entstehen, aber immer als „Bedingtes“, insofern als im Verhältnis zu ihm bestimmt auch zu vergehen, zerstört zu werden. Jeder Einzel„gedanke“, jede Einzel„form“ ist auch behaftet mit Unerreichbarem, weil begrenzt „an sich“, zutiefst mit für ihn (sie) Unmöglichem. So ist alles darauf „angelegt“, dem Unbedingten ein Hemmnis so sehr zu sein, wie ein Mittel. Alles Sein ist mit einer Paradoxie behaftet: so „böse“ wie gut. In dialektischer Auseinandersetzung mit sich selbst — wenn wir denn eine „Formel“ für das uns inhaltlich nie ganz deutbare, in immer neuen Gegensätzlichkeiten sich realisierende suchen — tritt das Unbedingte in immer neuem „Sein“ hervor. Es negiert nur ebenso alles Sein, nämlich als konkretes, in Raum und Zeit „erscheinendes“. Nichts bleibt! T. bringt die Selbstäußerungen des Unbedingten in dem ewigen Bauen und Vernichten unter die Ideen von „Gnade“ und „Gericht“ (wahrlich eine wundersame, mir anstößige Terminologie). Es gibt eine Dialektik der Metaphysik, will sagen der ewigen Potenzen des Unbedingten mit- und widereinander. Das Unbedingte, „Gott“, ist für T. begrifflich notwendig die coincidentia oppositorum [1]).

Es kann keine Rede davon sein, daß T.s Lehre vom Unbedingten in „philosophischer“ Form den Gedanken voll zum Ausdrucke bringe, ja auch nur im wesentlichen mitbefasse, der dem

1) Eine feine Idee hat Tillich seiner Spekulation eingefügt, indem er, der Theolog, vom Neuen Testamente her den Gedanken des „Kairos“, der Gotteszeit, auf die es zu achten gilt, wenn man an der Geschichte „mitwirken“, in relativem Sinn als „Mensch“ Dauerhaftes schaffen will, heranzieht. Der bloße, inhaltleere Begriff des χρόνος ist ja in der Tat unterscheidbar vom „gefüllten“ des καιρός. T. macht das Geschlecht der Gegenwart darauf aufmerksam, daß es sich gewürdigt erachten dürfe, in besonderem Kairos zu stehen. Er denkt an eine Mission der Sozialdemokratie als der Trägerin des Umsturzes in unserer „Zeit“ und versucht sie ideell zu vertiefen.

christlichen „Glauben" von Gott leuchtet. Was T. veranschaulicht, ist das Schicksal, die uralte Idee der ἀνάγκη, μοῖρα [1]), als ebenso oft nach Menscheneindruck deutbare wie undeutbare, sinnvolle wie sinnlose, nur eben letzte, unwiderstehliche Gewalt. Immerhin steht es so, daß er sie mit dem Schimmer einer „Vernunft, die über alle Vernunft" ist, in der Rationales und Irrationales als so Metalogisches wie Metaphysisches sich vermähle, verklärt und mit ehrfurchtsvoller, „versöhnter" Andacht umgibt. T. ist voll religiöser „frommer" Stimmung. Ich ehre das als Theolog, wie ich meine, daß es sich für einen solchen gezieme. Aber ich füge hinzu, daß der Theolog gerade an T. sich klar machen kann, wiefern die wahre Religion auch an „reiner" Mystik sich nicht genügen lasse. T. ist wie geblendet durch das grelle Licht der Idee, die er mit dem Ausdruck „das Unbedingte" verbindet, und ist dadurch der Sehfähigkeit beraubt für das milde Licht der Idee von „Gott", die den Christen erfüllt. Ich bin in der eigentümlichen Lage, seinen leitenden Ausdruck „das Unbedingte" wider ihn in Schutz nehmen, meinerseits mit verwerten und letztlich dann doch durch einen andern, nämlich den des „Unbegreifbaren" ersetzen zu müssen.

Was T. „das Unbedingte" nennt, könnte er auch „das Absolute", ja „das Unendliche" nennen. Denn das Entscheidende an dem Begriffe von jenem ist bei ihm einerseits seine bloße Seinhaftigkeit (ohne „Dasein" zu haben ist es in allem „Da"sein das „Sein"), anderseits seine Allfülle qualitativer Art, die doch keinen Wertmaßstab für die Weise seiner Selbstauswirkung gewährt, jede Einzelqualität (physischen, ästhetischen usw. Charakters) für es gleich„gültig" macht, sofern es sie alle „gleich sehr" hat, oder — wenn man so reden darf — „schätzt". So wirkt es auf den Menschengeist wie das „nur" Hohe, „nur" Vornehme. Ich möchte mich so ausdrücken: das Unbedingte, wie T. es „zeigt",

---

1) Das Wort μοῖρα (μέρος) bezeichnet den „Teil", konkret den Lebensanteil, das Lebenslos der einzelnen, „jedes": in diesem Sinne das „Schicksal". Ἀνάγκη („Zwang". Zusammenhängend mit ἄγκος, Tal, Enge, aber auch Ausweg? also = etwas ohne „Ausweg"?) ist der noch plastischere, „schärfere" Begriff.

treibe uns jeden Gedanken an wechselseitige „Gemeinschaft" aus. Wenn alle historischen Religionen, die einen Gott (Götter) kennen, irgendwie ein „soziales" Verhältnis zwischen der Gottheit und den Menschen voraussetzen (siehe oben S. 331 f.), — wenn nicht, daß die Gottheit Kultus verlange und bewerte, so doch daß sie auf den Menschen vor andern Wesen eingestellt sei —, so ist das Unbedingte bei T. auf (alles und) nichts „eingestellt". Aber seine totale Indifferenz gegen jedes, das es „setzt", wirkt auf den Menschen wie die Majestät, die den „Geringen" immer zurückweist und doch lockt, d. h. einen Wert ahnen und in Erschauern kosten läßt, für den er das Bewußtsein des Reizes, wenngleich keine Erklärung hat. T. kommt seinerseits „als Mensch" gar nicht vorbei an einer quasisozialen Empfindung gegenüber dem Unbedingten. Es ist ja der polare Gegensatz zu jedwedem Konkreten. Aber „ohne" all das unendliche Einzelne „ist" das Unbedingte ein Nichts. Nur als Gegenpol zu der Vielheit bedeutet es „Wirklichkeit". Der Mensch „sieht" sich als „ganz anders", aber als eben so „zu" ihm „gehörig". Und das ergibt eine Art von sozialqualitativem Eindruck. Daß die Hoheit des Unbedingten bei T. an nichts zu „ermessen" ist als an seiner — menschlich geredet — vollen inneren Indifferenz gegen alles, das entrückt es doch zugleich der Parallele zum christlichen Gott, geschweige daß es zum Wechselausdruck für ihn würde.

In letzterer Beziehung kommt nämlich vor allem auch in Betracht, daß „das Unbedingte" bei T. keinen Zielgedanken ermöglicht. Das Unbedingte „kennt" (wenn man menschenmäßig von ihm reden darf!) nur sich selbst: es ist Unsinn bei ihm an so was, wie ein „Endresultat", irgendein wirklich Letztes, ein Fertigwerden auch nur im Sinne von Begriffsabschluß, von „Plan" zu reden. Das Christentum setzt bei seinem Gotte gerade einen solchen als leitend voraus. Es denkt an ein „Reich Gottes", auf das alles, Gott selbst, „eingestellt" sei, d. h. das Gott wolle, erstrebe, „ewig" vor Augen habe. Tillich läßt es selbst offen, ob die Sinnhaftigkeit des ewigen Spiels von Entstehen und Vergehen im Sein, von Schaffen und Zerstören des Alls durch das Unbedingte nicht objektiv oder unter der Idee von „Wahrheit"

eine Eintragung des „autonomen Geistes“ sei, „unseres“ (sic!) Geistes, der sich bei „Bewußtsein“ gewissen „Sinnprinzipien“ unterworfen weiß und von da aus das All (in „Natur“ und „Geschichte“) deutet oder „formt“ (siehe oben S. 346). Man weiß wirklich nicht, ob der Geist, der Sinn zu ahnen meint (voraussetzt!), nicht am Ende ein bloßes „Spiel“ vor sich hat, ein Treiben, das nichts ist als eben ein solches und das heißt dann zuletzt: etwas an sich Ernstloses, von dem man eigenen menschhaften Ernst in Resignation sich abwenden läßt. Freilich, wenn das Christentum seinem „Gotte“ mit unbedingtem Ernste gegenübersteht, so fragt es sich, wie es sich mit solchem rechtfertige.

Mir ist bei dem Gedanken an unseren Christenernst, wie von selbst, der Begriff, den T. in den Vordergrund rückt, eben der des „Unbedingten“ mit in die Feder gekommen. Ich will ihn auch T. nicht einfach wegnehmen, mache vielmehr darauf aufmerksam, daß T. in bestimmtem Maße im Rechte ist, wenn er für seine Grundintuition ihn bevorzugt. Wie ich ausführte (S. 377 ff.), ist es das historische Kernmerkmal des Begriffs des Unbedingten, sozialen Ursprungs zu sein. „Absolut“ teilt in gewisser Weise dieses Merkmal mit ihm, ist aber naturalistisch (ontologisch) abgebogen: „Unendlich“ ist vollends nur ontologisch. Bedeutet „absolut“ nach der technisch am meisten herausgearbeiteten Sinn-Nüance gegenüber den „verwandten“ Begriffen das „Fertige“, Vollendete, also irgendwie die Idee eines „Ganzen für sich“, bedeutet „unendlich“ (ewig) analog das schlechthin „Seiende“, das kein Hier und Dort kennende, jeder Begrenzung (Wandelbarkeit) „im“ Sein entzogene, das ein Überall und Immer, Allem so ein Nahes wie Fernes darstellende Höchstsein, so kommt bei „unbedingt“ das Moment der Freiheit, d. h. der Insichselbstbegründetheit, als das eigentlich wesenhafte in Betracht. Wer oder was keine „Bedingung“ hat, kann handeln oder ist vorhanden, ohne daß eine Rechenschaft vor, eine Erklärung aus anderem in Frage käme. Wer im Bereiche von „Unbedingtem“ lebt, was in ihm geschieht, steht in jedem Sinn „auf sich“, hängt nicht ab von jemand oder etwas. Ob es in seiner Art fertig sei, also „vollendet“, ob es der Form nach in Raum und Zeit auftrete und geschehe, ob

fern, ob nah anderem, das alles kommt begrifflich nicht in Betracht. Ist es vielleicht nicht sui generis, so doch sui juris. Man mag auch den Gedanken der Spontaneität heranziehen. „Das“ Unbedingte bei T. hat deutlich das Merkmal der „Nichtbeurteilbarkeit“ an sich. „Unser“ Geist kann nie ein Warum und Wozu des Geschehens im Sein feststellen, hat gar keine Möglichkeit irgend etwas wirklich zu „kritisieren“, vom „Unbedingten“ selbst etwa ein „Maß“ seiner Selbstdarstellungen zu entnehmen: es gibt im Unbedingten an sich kein Falsch und kein Richtig, kein Böse und kein Gut, kein Häßlich und kein Schön. Alle diese Kategorien, alle Wertabstufungen haften nur am „Bedingten“. Und dieses untersteht, wie T. es ausdrückt, der „Gnade“ und dem „Gericht“. Mit ihm hat es eben die umgekehrte Bewandtnis: es muß sich dem „Urteil“ des Unbedingten unterwerfen. Es ist „abhängig“. Das Unbedingte macht ihm den „Prozeß“, hegt es, vernichtet es. Indem T. nicht müde wird am Unbedingten das Merkmal der Quasiherrenhaftigkeit (Souveränität, reinen Spontaneität) zu betonen, trifft er das wirkliche Sondermerkmal des Worts und Begriffs. Und wird doch gerade ihm nicht gerecht!

Ich denke ja nicht daran, den christlichen Gottesbegriff von dem Begriffe des Unbedingten, gar vom Sprachsinn desselben, herzuleiten, bin auch gar nicht der Meinung, daß dieser allein von den philosophischen Begriffen, mit denen seit alters von der „Gottheit“ geredet wird, brauchbar sei, um vom christlichen Glauben aufgegriffen zu werden. Wir Christen können und dürfen, ja müssen von unserem oder dem wahren Gotte auch mit den Prädikaten „absolut“ und „unendlich“ („ewig“) reden [1]). Aber ich meine, von

1) Ich lasse diese beiden Begriffe nur für diesmal des näheren auf sich beruhen; vgl. schon oben S. 375 ff.; 382 Anm. 1. Sie sind „an sich“ bloß metaphysische Bestimmungen, d. h. solche Prädikate für Gott, die seine Art zu „sein“, daß ich so sage: seine Naturart, abheben von unserer, der Art „geschaffener“ Personen. Sofern wir Geschöpfe sind und bleiben, können wir nie für absolut und unendlich (bzw. ewig) „an uns selbst“ gelten. Von da ergibt sich aber auch, daß wir es nicht ergründen können, „wie“ umgekehrt Gottes „Sein“ konstituiert sei. Nur negativ, daß es nicht bloß end„los“, sondern der ganzen Sphäre raumzeitlichen, zahlenhaften „Seins“ entrückt, entgegen-

den philosophischen Begriffen entspreche „unbedingt" am ehesten, in gewissem Maße sogar zweifellos, auch dem, was wir als den Herzpunkt unseres Gottesglaubens erkennen können. Als ein Prädikat für den christlichen Gott spezifisch als solchen müssen wir das „unbedingt" anerkennen. Als eben „er", ganz so wie er ist, ist unser Gott unbedingt.

Ich muß hier ja wohl eine Anleihe bei der Dogmatik machen. Den Inhalt des christlichen Gottesgedankens kann ich hier nicht herleiten. Den Gedanken der Offenbarung selbst habe ich schon berührt und berühre ich weiter noch. Aber was uns durch Offenbarung von Gottes Wesen zugänglich sei, wiefern wir berechtigt seien, der „Offenbarung" gerade das zu entnehmen, was wir in unserer, der christlichen Weise in das Wort „Gott" legen, das muß ich in der Kürze hier nur als Behauptung hinstellen. Es ist dreierlei: 1) dies, daß „Gott" vergegenwärtigt werden müsse unter der Idee dessen, was wir „Person" nennen, 2) daß wir ein Wesen Person nennen, wenn es versteht, was „Liebe" im „sittlichen" Sinne ist, 3) daß zu „dieser" Liebe gehöre, in ungenötigter, d. h. nicht grundloser, aber bedingungsloser Willenhaftigkeit, mit anderem, positivem Ausdruck: in „Freiheit", geübt, auch niemand aufgedrungen, nur angeboten (und „angenommen") zu werden.

Wenn das die konstitutiven Merkmale an unserem Gotte sind, so leuchtet ein, daß wir von ihm mit dem Prädikate der Unbedingtheit reden müssen, zugleich, daß dieses Prädikat bei ihm sich decke mit dem der Unbegreifbarkeit. Alle drei soeben aufgestellten konkreten (d. h. christlichen) Begriffsbestimmungen, „Person", „Liebe", „Freiheit", sind Kontrastideen zu derjenigen der „Natur" und des „bloßen" Seins [1]). Gehen wir ihnen in der umgekehrten Reihenfolge nach, also diesmal

gesetzt sei, Gott in keinem Sinn „geworden", sondern in „Fertigkeit", „Unwandelbarkeit", von sich aus (a se) sich „gegeben", d. h. ganz und gar unvorstellbar, unbezeichenbar „anders" existiere als „wir", können die Prädikate unendlich und absolut gewertet werden. So aber dienen sie dem christlichen Theologen zur Kontrastierung von Gott und „Welt".

1) Wenn ich eigens hervorhebe, daß ich hier und im weiteren nur noch den Sinn, den die drei genannten Begriffe im Christentum angenommen

1) in der Frage nach dem Wesen der Freiheit. Es ist nicht zu begreifen, aber zu veranschaulichen an seinem Widerspiel, der Art desjenigen, das wir jeden Augenblick im Entstehen (nasci) vor uns „sehen", Natur nennen, weithin sicher „verstehen" und doch eben auch nur „erfassen" als anders denn „frei". Natur ist uns das unübersehbare, in Raum, Zeit, Zahl befaßte Getriebe, in dem nichts frei ist. Es steht eben alles schlechthin unter Bedingungen. Soweit wir diese am Einzelnen aufdecken können, meinen wir es zu begreifen. Das will freilich nichts anderes besagen, als daß wir sein Sosein im bestimmten Moment, sein „Auftreten" in eben solchem, sein „Dasein" an diesem Orte, zu dieser Zeit, in dieser Zahl, in der „gegebenen" Form, uns erklären, als „notwendig" erfassen zu können meinen. Jede seiner „Bedingungen" und das Merkmal überhaupt des Seienden an

---

haben, verfolge, so soll damit der Sinn, den sie in einem weiteren, dem sog. gewöhnlicheu Sprachgebrauch besitzen, nicht abgelehnt werden. Ich berührte solch „weiteren" Sprachgebrauch von „Person" oben S. (340 A.), 363f. Viele Religionen sprechen von ihrem Gott oder ihren Göttern als Personen. Da handelt es sich um bloß anthropoidische (anthropomorphische) Gottes„vorstellungen". Es gibt, vom Christentume aus angesehen, eine naturale Person-(Liebes-, Freiheits-)idee. Da ist beim Worte „Person" das Grundmerkmal Bewußtsein von sich selbst und Wille. Im Christentum wird auch von Gott das beides vorausgesetzt. Aber für es charakteristisch ist die Idee vom konkreten Inhalt des „Selbst", dessen Gott sich bewußt ist, und des „Willens", den er hegt. Kraft dessen gewinnt im christlichen Glauben das Wort „Person" gedankenhaft noch einen besonderen Klang und wird zu einem Eigenbegriff. Indem uns der an Christus anschauliche Gott allein der wahre, wirkliche ist, urteilen wir, daß nur wir wüßten, was im wahren Sinn das Wort „Person" (auch Liebe, sowie Freiheit) bedeute. „Wiefern" Gott das habe, was wir bei uns Bewußtsein und Willen nennen, und an uns nur als an „Geschöpfen" erleben, ist uns so undurchdringlich wie alles „Seinhafte" an Gott. Bei uns steht das Bewußtsein usw. unter „Bedingungen", für Gott nicht. Für Gottes „Sein" bestehen nirgends solche. Und wir können doch nicht umhin zu „denken", daß er alles „seinhaft" habe, was wir nicht wegdenken können, wenn wir „uns" als Wesen in sich verwirklichender Liebe und Freiheit denken! Das „Tier", das zu Selbstbewußtsein und Wille (statt Trieb) käme, wäre noch nicht „Person". Viele Menschen „sind" auch nicht Personen, im Vollsinn. Aber „der Mensch" ist dem christlichen Glauben das Wesen, das „wirkliche" Person, Gott vergleichbar, werden kann und „soll".

ihm ist dabei an sich ein Rätsel, nur — wie wir postulieren — „natürlich" auch erklärbar, wenn wir die Kette der Bedingungen immer gliedweis weiter zurück bis auf den „Anfang" verfolgen. In christlichem Glauben sagen wir, die letzte „Bedingung" für alle Natur, d. h. überhaupt alles Da- und Soseiende, sei Gott, er als der „Schöpfer der Welt". In ihm stoßen wir auf das Unbedingte, aber eo ipso auch auf das Unerklärliche, Unbegreifbare. Einmal: was „Sein" sei, das ist nicht zu sagen. Und „wie Sein gemacht" werde (um mit H. Lotze zu reden, der sich so ausdrückt), also was „schaffen" sei, wie das „Geschöpf" seine Grund„bedingung" sich „deuten" könne, das ist und bleibt ein „unbedingtes", daß ich so sage: ein in „Freiheit" schwebendes, unter keine „Bedingung" sich beugendes Rätsel, ein Mysterium, in das je einzudringen, das je mal zu „erschließen" hoffnungslos ist. Wir machen uns klar, was wir als Sein „denken", indem wir das gegenüberstellen, was wir „Einbildung" nennen. Was wir dabei meinen, ist, daß es ein unmittelbares Empfinden gebe für uns selbst als ein „etwas" sui generis und für solches, was „uns" irgendwie gleichartig sei. Das ist doch auch nur eine Beschreibung, eine Veranschaulichung, keine Erklärung. Wir laufen eben beim Seinsgedanken zuletzt wie gegen eine Mauer. Soweit wir nur eben „Sein" haben, sind wir durch und durch bedingt, unfrei. Ins „Sein" zu treten, sind wir „gezwungen" gewesen, und wir bleiben in Leben und Sterben unter lauter Nötigung. Frei ist das, was wir logisch als das Gegenteil „denken". Es ist ohne „Bedingung". Gibt es „Unbedingtes", gar „ein" Unbedingtes als „ganz" und „nur" solches, so ist seine Idee die der Freiheit. Fragt sich, ob es für uns ein Empfinden für das Bestehen von „Freiheit" gebe, wie eine solche für „Sein". Es kann sich nur handeln um eine unmittelbare „Gewißheit", einen Zwang, uns zuzugestehen, daß wir nicht unter lauter Bedingungen stehen. Aber wenn ich da von „Zwang" spreche, statuiere ich da nicht von neuem, gerade auch im Letzten, eine Bedingung? In der Tat, wenn wir uns „Freiheit" zuschreiben, „wenn" wir es bejahen, daß wir eine „Gewißheit" von ihr „in" uns besitzen, so bleiben wir ja auch dann Natur-

wesen oder „Geschöpfe". Haben wir Freiheit, ist Freiheit für uns eine in der Reflexion erreichbare Selbst*empfindung*, so ist sie eine Paradoxie. Oder „haben" wir nicht Freiheit, „wissen" nur, was Freiheit wäre, *wenn* wir sie hätten? Heißt Empfindung für Freiheit haben zugleich empfinden, daß sie für uns „nur" *Idee* sei? Ist für uns, die wir *Natur*wesen sind, nur etwa der *Gedanke* „faßbar", daß wir nicht immer Naturwesen bleiben „müssen" oder *brauchen*? Ja, kann denn der Geschöpfcharakter an uns „aufgehoben" werden?! Kann etwa das Geschöpf dem Schöpfer *angeglichen* werden? Wie? „Durch" den Schöpfer oder durch einen Akt des Geschöpfes selbst? Aber in welcher Form könnte dieser Akt vom Geschöpf im Bewußtsein als *realisierbar* vergegenwärtigt werden? Mögen wir sagen, der Mensch habe ihn von sich zu „fordern", im Vertrauen auf eine *apriorische*, transzendentale Gewißheit von einem „*Sollen*"? Handelte es sich *praktisch* um ein blindes, theoretisch hoffnungslos scheinendes, aber als Versuch auf *Probe* zu stellendes *Wagen*? Kennen, *vernehmen* wir eine derartige Aufforderung? Darf etwa das „Gewissen" als der „Ort", wo wir sie hören und — anerkennen, bezeichnet werden?

2) Von der *Liebe* zu reden, ist auch — merkwürdigerweise, wir Theologen haben da wenig Anlaß zu Selbstberühmung — noch immer eine schwierige Sache. Unser christlicher Grundbegriff so religiöser wie ethischer Art, der Dogmatik und Ethik leiten muß bei *konkreter* Auffassung der unser Glaubens- und unser Sittenleben bestimmenden Ideen oder Probleme, steht „wissenschaftlich" noch recht im Schatten. Ich habe ihn wiederholt kurz beleuchtet, aber immer nur ad hoc bei Gelegenheit eines *Einzel*problems, nicht „eigens" [1]. — Auch hier kann ich ja natürlich nur

1) So in dem Aufsatz „Über Feindesliebe im Sinne des Christentums", Stud. u. Krit., 89. Jahrg. 1916 (auch separat), S. 1—70 (vgl. S. 13 ff. bzw. S. 46 ff. u. 57 ff.); wieder in anderer Anwendung in dem Aufsatz „Zur Ethik des Patriotismus" (wo ich erwäge, ob „Liebe" zum Vaterland berechtigte Forderung sei, was ich unter kritischer Würdigung beider in Betracht kommenden Begriffe bejahe), ebenda 95. Jahrgang 1923/24 (speziell S. 179 ff.). — Bei voller Erörterung des Liebesgedankens muß die Idee der *Agape* (dies der einzige *neutestamentliche* Ausdruck für den Begriff!) auseinandergewirrt

wieder in einem Umriß davon sprechen. — Ich hebe zunächst zweierlei hervor: a. daß Liebe nur dann „ganz“ echt, ganz bei sich selbst, ganz in sich klar ist, wenn sie absolute (vollendete) Selbstlosigkeit ist; b. daß sie aber als solche gerade den „andern“ sucht, „die Menschen“ zu gewinnen trachtet und zwar für sich, die Liebe. Also der Gedanke der Liebe geht hinaus auf Assimilierung aller Menschen in der Haltung der Selbstlosigkeit? Aber was ist echte Selbstlosigkeit? Wäre solche in der Menschheit nicht erst erreicht mit Entledigung des Einzelnen, eines „jeden“, von sich selbst, in Verzicht auf „Leben“, Aufhebung des Lebens„willens“ in der Menschheit? Begegnet sich das Christentum letztlich praktisch mit dem Buddhismus? Oder geht Liebe hinaus auf Quietismus, vielleicht mystische Welt- und Selbstvergessenheit? Aber wie wollte die Liebe sich bei einer dieser Zielsetzungen rechtfertigen? Etwa mit der Voraussetzung der vollen Wertlosigkeit des Lebens, des Seins? In der Tat nicht. Da kommt vielmehr ein weiteres Moment an ihr in Betracht: c. dies, daß sie gewiß ist, in sich das Gegenteil von Wertlosigkeit, nämlich echter, wahrer Wert zu sein, dem Leben „absoluten“ Wert zu geben. In diesem Sinne sucht sie den „andern“, jeden, für „sich“. Will sie einem andern verständlich sein in ihrer Art als in sich beglückte Selbstlosigkeit, so muß sie ihm als Hilfsbereitschaft begegnen, nur unter vollem Verzicht auf „Vorteil“ für sich selbst (also unter Ausschluß des Grundsatzes do ut des). Indes, sie will ja den andern für „sich“ gewinnen, zu gleicher Hilfsbereitschaft in Verzicht auf Vorteil. Heißt das nicht praktisch, den andern doch sich dienstbar, „nutzbar“ machen? Handelt es sich also nicht um einen Zirkel, letztlich von (unbewußt) unehrlicher Art? Ja wirklich hier taucht für die Liebe ein Leid auf, in welchem sie als verkappte Selbstsucht erscheinen könnte. Die Liebe, die den andern nicht für sich gewinnen, nicht sich angleichen kann, erlebt daran Schmerz, ihre Gefahr „unbefriedigt“ zu bleiben, zuletzt sich selbst untreu zu werden! Aber d: sollte nicht hier an ihr der Gedanke der Freiheit und ideellen „Unbedingtheit“ auf-

werden mit dem des Eros. Ich habe das in den genannten Aufsätzen schon betont.

steigen und als Hintergrund ihrer Geltung, ihrer „Rechtfertigung vor sich selbst", auch ihres Anspruchs an sich selbst als „Entschliessung", als Geisteshaltung, dem Denken und dem „Gewissen" sich zeigen? In der Tat muß es mit Ernst und Bangen, zugleich doch mit Frohmut beachtet werden, daß Liebe oder Selbstlosigkeit das Widerspiel zu allen Naturantrieben und allen „natur"-gemäßen Strebungen im Menschen ist. Der Natur ist es eigen, sich in Form des Zwanges, des herrischen Triebs geltend zu machen und „rücksichtslos", d. h. soweit sie „kann" (dabei kommt beim Menschen ja „Klugheit", Erwägung des „Nutzens", den Entgegenkommen, Hilfsbereitschaft, Augenblicksverzicht usw. schafft, mit in Betracht), sich „ohne Bedenken" durchzusetzen. In der Natur ist alles darauf eingestellt, sich „auszuleben", im Fall des Zusammen„stoßens" nicht sich preiszugeben, sondern das „andere". Beim Menschen ist Selbstsucht die natürliche Regung, und zwar als an sich ihm selbstverständlich dünkende. Eingespannt wie wir sind in ein unübersehbares Getriebe äußerer und innerer Gewalten, unsäglich oft ein Opfer der andern werdend, überkommt uns wohl etwa der Wunsch von der Natur, auch der die man an sich trägt, frei zu werden, aber dieser „Wunsch" bedeutet nicht Selbstlosigkeit, sondern gerade die feinste, unüberwindlichste Selbstsucht, den tiefsten Zwang. Wirkliche Selbstlosigkeit ist Selbstaufopferung. Den „Wunsch" sich aufzuopfern, hat niemand, der nicht schon in der Liebe steht, von der Natur, d. i. seinem „gegebenen" (somatisch-psychischen) Wesen bei sich selbst frei „ist", ihren Impulsen sich entzogen „hat", von ihren Motiven sich befreit „weiß"[1]). Die Liebe, die über sich klar ist, macht sich auch nicht abhängig von dem etwaigen Erfolg ihres Strebens. Sie kennt sich nur als reines Trachten, den andern um seinetwillen für

---

1) Daß der Eros auch die Selbstaufopferung herbeizuführen imstande ist, stellt für ihn eine Verwandtschaft mit der Agape sicher. Aber sein psychisches Wesen als Sehnsucht läßt ihn nie in sich ganz frei werden von Egoismus, es sei denn, daß er in Agape sich umsetzt und so zuletzt „von" sich selbst „frei" wird. Die Agape kommt, umgekehrt, in Freiheit „zu" sich selbst — und kann den Eros in ihrer Sphäre zum Frieden (mehr als „Befriedigung"!) führen.

sich zu gewinnen. Ihrem Wesen nach kann sie nur in Form von „Befreiung" und diese nur durch einen Akt des Wagens in Freiheit zustande kommen. Es ist „irrationales" Erlebnis dabei, daß sie beglückt, „selig" macht. e. Indem die Liebe die andern sucht, sich „anzugleichen" strebt und „versucht", kann sie nicht umhin, auf deren „Freiheit" zu reflektieren. Es wäre Begriffswidrigkeit sie zur Liebe, zur Selbstlosigkeit zwingen zu wollen. Die Möglichkeit der Erfolglosigkeit des Liebesstrebens muß als im Begriff des „Erstrebten" liegend hingenommen werden. Ist sie gewiß eine Versuchung, so auch eine „Schule". Wer sich der Liebe erschlossen hat, und in dem Maße als einer ihre Seligkeit „in sich" begreift, versteht er jene Möglichkeit — und sie wird empirisch weit überwiegend eine Wirklichkeit! — auch als Aufforderung, sich seine Freiheit nicht durch erfahrene Lieblosigkeit, gar schon durch anscheinende Aussichtslosigkeit seines Wirkens in Liebe, rauben zu lassen und damit eben „seiner" Natur (wieder) zu verfallen. Es gibt für die Liebe keine Bedingungen. Sie ist ganz und gar in sich selbst „gegründet", in Freiheit allein wirklich. Ist die Natur der Inbegriff des Bedingten, so ist die Liebe als die Sphäre der Freiheit von ihr die Sphäre des Unbedingten.

3) In dem dritten konstitutiven Merkmal des christlichen Begriffs von Gott, dem der Personhaftigkeit vollendet sich der Gedanke von ihm, wie er dem Glauben an der Person Jesu Christi aufgegangen ist und an ihr als „der" Offenbarung Gottes dauernd sein Recht zu haben „überzeugt" ist. Was bringt es noch Neues zu den beiden erstbesprochenen Merkmalen hinzu? Ich sage vielleicht am kürzesten und zugleich richtigsten: die Lebenhaftigkeit[1]). „Die Liebe", „die Freiheit", beides ist der Natur als Wirklichkeit im Sein gegenüber an sich nur Idee. Ihrerseits zu einer Wirklichkeit geübter („betätigter") und erlebter („er-

1) Ich wage diesen Ausdruck zu prägen. „Lebendigkeit" erweckt einen unzulänglichen Eindruck. Vielleicht könnte ich auch sagen „Subjektmäßigkeit" oder „Verselbständigung in einem Sonderwesen". Es handelt sich ja nur darum, mit dem Worte „Person" zu erfassen, was geeignet ist, für „Liebe" und „Freiheit" im Vollbegriff ein „Dasein" als Möglichkeit zu sichern.

fahrener") Art wird sie nur in Personen. Ja Personen müssen definiert werden als solche lebendige Wesen, die Liebe zu geben und zu nehmen fähig sind. Soweit wir naturhafte Lebewesen kennen, sind nur wir Menschen imstande, Liebe als Wirklichkeit zu hegen und zu verstehen. Sie ist unter uns nur denkbar und vorhanden als paradoxe Möglichkeit. In welchem Maße sie unter uns bzw. in uns im einzelnen, Geschöpfe und als solche durch „Bedingungen" jeder Art belastet, wie wir sind, „vorhanden" sei, ist eine Frage für sich. Ihre psychischen Formen sind Gesinnung und Wille, irgendwie, wie alles geistige Leben im Unterschiede vom körperlichen, bloß animalischen, begleitet (getragen) von unmittelbar oder mittelbar sie über sich selbst und ihren Gehalt aufklärenden Gefühlen und Gedanken. Kraft ihrer konzentrieren und kontrollieren wir uns als Personen auf sie. Die Empirie läßt von Liebe gar wenig unter den Menschen erkennen; wer ehrlich gegen sich sein will, hat noch zu jeder Zeit, wenn er wirklich ein „Christ" war, sich und andern eingestanden, daß er ihrer auch nur wenig in sich habe. Was an Personen unter uns Menschen „besteht", ist durch ihr Menschentum somatisch-psychisch differenziert und an die Natur gebunden. Empfindet der Mensch, der sich zur Liebe emporzuheben, in ihr die Probe auf seine transzendentale Freiheit zu machen „bereit" ist, seine Naturart als Fessel, so hat er sich doch auch zu sagen, daß er nur an ihr das Mittel der Darstellung seiner Gesinnung und seines Willens hat. Nur in der Natur, nur in ihren „Beziehungen" trifft er „die andern", an denen er Liebe „üben", bewähren kann. Gewiß ist eines jeden entscheidende Liebesbewährung die in seiner eigenen Seele, „vor sich selbst". Aber sofern es zu ihrem Begriffe gehört, „andere" zu suchen, kann sie nie einwilligen, an den andern auf Betätigung zu verzichten. Elementarerweise in der „Natur", in der Welt und ihren Zusammenhängen unentrinnbarer Art, ihren Nöten oder auch Freuden, ist herzliches Mittragen (Hilfsbereitschaft) und neidloses Sichmitfreuen (das Gönnen) das stärkste (und „natürlich" doch nicht sichere!) Mittel der Liebe sich zu bekunden und die „andern" von ihrer Echtheit (Lauterkeit) zu überzeugen. In ihrer

Doppelbeziehung, der äußeren und inneren, ergibt sich für die Liebe in persönlicher „Wirklichkeit" da zweierlei: einmal, daß sie die Stifterin von bleibender Gemeinschaft ist, sodann, daß sie sich unter Verantwortung weiß. In beiderlei Form erlebt sie sich bei sich selbst als „unbedingt". Die Person, die Liebe „hat", „schafft" ihrerseits frei und ohne darauf zu reflektieren, ob und wie weit sie beim „andern" Erfolg habe, ihn in „Angleichung" mit sich verbinden werde, die Gemeinschaft mit ihm (d. h. sie sinnt, will, fühlt, denkt unter Beziehung auf ihn, nimmt ihn in sich, in ihr „Herz" auf), ohne ihn zu „fragen"; sie läßt sich nicht durch ihre oder seine „Natur" abdrängen von ihm und der Bemühung „um" oder „für" ihn [1]). Ganz ebenso läßt die Person sich nicht ausreden (auch vom eigenen Gewissen nicht, das schlaff werden und versagen kann!), daß sie „haftbar" sei für ihren Willen und ihre Gesinnung. Es ist das Rätsel an der Person, ihr selbst der Beweis ihrer Freiheit, daß sie sich bewußt ist, lieblos, d. i. selbstsüchtig nur sein zu können unter dem Merkmal der Schuld. Bei rein „naturhaften" Regungen und Selbstgenügen in Lieblosigkeit verurteilt sie sich als noch nicht „Person", als noch unterhalb ihrer selbst (noch in der „Tier"sphäre) stehend. Umgekehrt kennt die Person es als unvergleichliche Freude, wenn sie ihre Freiheit ihrer Natur gegenüber „durchgesetzt", also die überlegene Kraft der Liebe „erlebt" hat. Nur daß wieder eo ipso damit daß sie sie erlebt, die Person von dieser ihrer Freude im „Lieben" erkennt, daß sie nicht Hochmut in ihr weckt. Es ist das tiefste, wunderbarste Geheimnis der Person, daß sie die sittliche Freiheit keinen Augenblick als ein ihr zustehendes Belieben empfindet, sondern als einen Anspruch an ihren Willen und ihre Gesinnung, ein „Sollen", dessen Beachtung ihr nur „zeige", daß sie auch in der Freiheit etwas „sich Gegebenes", ein Geschöpf bleibe. Als ein solches ist der

1) Ich verzichte darauf, den Gedanken der „Gemeinschaft" an sich weiter aufzuklären. Es ist ja kein Zweifel, daß Gemeinschaft „beglückt". Gewonnene Gemeinschaft ist das höchste Glück der Liebe, das man ihren „Lohn" nennen mag. Aber gerade darin erscheint ein Problem. In besonderer Wendung das des Unterschieds von Eros und Agape!

„Mensch" sich bewußt, die Fähigkeit zur Liebe oder die Freiheit zur Selbstlosigkeit „nur" im eigenen Akte zu besitzen, und doch „zugleich" stets als eine Gabe[1]).

Das führt abschließend zum Gedanken von Gott, wie der Christ ihn im Glauben gegenwärtig hat. Es ist wohl nie beanstandet, aber anderseits auch noch keineswegs ausreichend gewürdigt worden, daß das Neue Testament alles, was Christengedanke über Gott sei, hineinlegt in das eine schlichte Prädikat *ἀγάπη* (1 Joh. 4, 16: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*, Vulg.: charitas est). Das

---

1) Ein großes Mißverständnis der Liebe, das geschichtlich für die christliche Sittlichkeit, aber auch Frömmigkeit verhängnisvoll gewesen ist, muß solange festgestellt werden, als der Gedanke der Person noch nicht klar erfaßt worden ist. Auch hier spielt der Unterschied von Eros und Agape eine Rolle (worauf ich nur verweise, ohne es hier zu erweisen). Die Agape als Selbstlosigkeit ist Selbstbetätigung der Person, also nicht Selbstaufhebung (Selbsttötung) derselben. Gewiß handelt es sich um abnegatio und mortificatio sui, aber nur der annoch naturbedingten Person in „unbedingter" Verbrauchung „ihrer" Natur als „Mittel" (den andern zu dienen und sie zu „freier" Angleichung und darin gewinnbarer Gemeinschaft zu „werben"). Die Betätigung der Liebe ist das Erwachen eines „neuen" Lebens der Person, eine Verwirklichung nur ihr unter den Geschöpfen „verliehener" Möglichkeit mehr zu „werden" als sie (in der Natur, im Leben der „Welt") „ist". Der Begriff der Person und ihres Lebens hat zwei Momente, das der Idee ihrer Zugehörigkeit zur Natur und ebenso zur „Freiheits"ordnung. Wunderbar formuliert hat das Jesus Matth. 10, 39; 16, 25, c. par. Wer „seine" *ψυχή* — Luther übersetzt sehr richtig: sein „Leben" — „suche", der verliere sie (es), und wer „sie" (es) preisgebe (um Jesu willen, d. i.) in der Liebe, der finde „sie" (sich im wahren Leben). — Für die Behauptung oben, daß wir Menschen der Liebe in uns nie bloß als „Akt", sondern stets zugleich als „Gabe" bewußt sind, bemerke ich hier nur das Folgende. Wir „kommen" in der Erfahrung, und wie wir es uns in Höhenleistungen zugestehen („müssen"), zu Liebe nur durch andere, d. h. durch Personen, in denen sie wirklich ist. In bloßer Idee erscheint ihr Wesensmerkmal der Selbstlosigkeit wie ein Unsinn! In persönlicher Darstellung beschämt sie und gewinnt sie! Indem sie nicht sowohl theoretisch, als praktisch verdeutlicht, „vorgelebt" wird, überzeugt sie von ihrem unvergleichlichen Wert, spüren wir „mit", daß sie „beseligt" und „nur" gibt, indem sie nimmt, d. h. „höheres" Leben bietet als die „Natur"! Seit Jesus Christus als Person die Agape in ihrer Wirklichkeit „voll" zu „erfahren" gegeben, hat es immer Menschen gegeben, die an ihr teilhaben und sich ihrer als „Gabe" Gottes „in Christo" bewußt sind.

Wort soll nicht etwa Definition sein, es ist nur Einheitsprädikat für das Inhaltliche des Wesens Gottes. Wäre in der Absicht des Neuen Testaments „Liebe“ die Definition für „Gott“, so könnte in Frage kommen, ob es sich für den Glauben nicht bloß um eine Idee über tatsächlichen Sinn oder mögliche Sinnbegabung für das „All“, die „Welt“ (Natur und Geschichte d. h. Kultur = vom Menschen „bearbeitete“, genutzte, „geformte“ Natur!) handele. Als bloßes Prädikat für Gott verlangt das Johanneswort, Gott sei Liebe, die Konstituierung des Subjekts „Gott“ noch von einem weiteren Gedanken aus. Wir kommen damit in den verwickelten Geschichtszusammenhang, in welchem das Wort „Gott“ (wie ich oben S. 332, 336 ff. ausführte) ein Maß von Einheitssinn für die „denkende“ Menschheit gewonnen hat. Ich meinerseits betone ja, daß es sich dabei nur um eine nominalistische, abstrakte Einheit handele. Worauf es an gegenwärtiger Stelle allein ankommt, ist dies, daß Gott immer als ein („der“) Hintergrund für die Welt, sowie als über die Welt herrschend und mindestens in diesem Maße von ihr unterschieden gedacht ist. Im Sinne des Neuen Testaments hat man beim Gottesgedanken konkretermaßen auszugehen von dem besonderen Geschichtszusammenhang, in welchem Jesus und die an ihm gewonnene Gottesanschauung ihren „Platz“ hat. Nur dann ist es klarzumachen und wird es prüfbar, was im Sinne des Christentums für die Offenbarung des allein wirklichen, wahren „Gottes“ gilt. Es ist nicht so, als ob ein in jedem Sinn „neuer“ Gottesgedanke an Jesus aufleuchte. So eigenartig nach Form und Inhalt die Offenbarungsidee des Neuen Testaments ist, so ist sie doch im Verhältnis zu der des Alten Testaments nur die Höhenstufe. Der Gottesglaube Israels bzw. seiner Propheten ist die Voraussetzung für den Anspruch Jesu, persönlich mehr als einer dieser Propheten, „nur“ Ihresgleichen zu sein, vielmehr als der „Messias“ sie, die bloße Worte Gottes, Einzelverkündigungen für die Gegenwart oder Zukunft, bekanntzugeben hatten, zu überbieten als eine Erscheinung Gottes selbst, so wie der Sohn ein „Bild“ seines „Vaters“ und der denkbar deutlichste „Repräsentant“ desselben ist. Es war ein richtiger Eindruck von seiner Selbstschätzung als „die“

Offenbarung Gottes in einer Darstellung desselben durch seine persönliche Haltung, seine Art „sich" kundzugeben, wenn die Kirche (schon der Verfasser des Johannesevangeliums: 1, 14) von ihm als einer Inkarnation Gottes sprach. Die daran angeschlossene Spekulation über seine „Homousie" mit Gott und die „zwei Naturen", die er als „geschichtliche" Person in sich getragen, darf hier auf sich beruhen. In seinem eigenen Sinn und nach dem Verständnis von ihm, welches das Neue Testament vertritt, handelt es sich einmal in ihm „geschichtlich" nicht um „überhaupt" eine Gesamtdarstellung Gottes in Menschengestalt, sondern „nur" um die mögliche Höchstdarstellung vor den Menschen. Der Gedanke von dem Sohne, „in dem" der Vater „geschaut" werde, der alles „zeige", was von Gott „zeigbar" sei in der persönlichen Haltung eines „Menschen" (Joh. 14, 8—11), präzisiert den Gedanken der Offenbarung in seiner „Person" auf das Charakteristische in dieser eben als solcher. Und das ist von der Art, daß daraufhin der Gedanke zu wagen ist: Gott „sei" ἀγάπη. Es ist irrig, wenn neuerdings (von Troeltsch, auch Tillich) von Jesu als „einem" bzw. als „dem" bestbezeichnenden „Symbol" für Gott (für „das Unbedingte") gesprochen wird. „Symbolisch" sind Begriffe wie „Vater" und „Sohn", „Gesalbter" u. dgl. Vielmehr ist kein Offenbarungsgedanke Jesu entsprechend als der einer „reinen", „vollen", „überzeugenden" (innerlich gewinnenden, einer vom Menschengeiste nicht ablehnbaren, nicht für Einbildung oder Überschätzung erklärbaren) Probe von Gottes Wesen, die Jesus als Person biete. Nicht nur „wie" Jesus gesinnt ist, „wie" er handelt, ist Gott zu deuten, sondern durch ihn, „in" ihm betätigt Gott seine Gesinnung, handelt er selbst (Joh. 5, 19ff.; 2 Kor. 5, 19): Jesus wollte überhaupt nicht für sich allein in Betracht genommen sein, er wollte an seiner Person Gott „voll" kundmachen, wollte das „Letzte" in diesem, das wofür er, Gott, sich als „Herr der Welt" einsetze, das er „verheiße" und zu seiner Zeit „abschließend" verwirkliche, unter den Menschen so zur „Tat" werden lassen, so zu spüren geben, daß nur „böser Wille", „Ungehorsam", als „Schuld" anzurechnende Gleichgültigkeit oder Zweifel-

sucht Gott „in ihm" mißkennen und ablehnen könne. Das aber heißt eben, Jesus sei dem Glauben die „Offenbarung", daß und wie Gott „Liebe" sei. Erst an Jesus haben die Menschen verstehen gelernt, was Liebe ist, und zugleich den Mut gewonnen, zu glauben, daß über der Welt als letzte Macht, als „Herr", ein Wille walte, dessen Inhalt die Liebe sei, welche Jesus gehegt [1]).

Es gilt diesen Gedanken von „Gott in Christo" bis zu Ende zu denken und freilich dann auch da aufzuhören, wo er für Menschenverständnis abbricht: für Spekulationen über Gott ist der Glaube ein zu ernstes Ding. In aller Kürze sei dazu hier nur das Folgende gesagt. Man muß im Glauben Ernst damit machen, daß Gott als „wesenhaft" Liebe, als die Wirklichkeit der Liebe in Person, völlig selbstlos sei. Unsere christliche, auch unsere evangelische Theologie leidet noch immer an einer Idee über Gottes „Seligkeit" und „Selbstgenugsamkeit", die griechisch-philosophischer, nicht offenbarungsmäßiger Herkunft ist. Gottes Seligkeit ist die der Liebe in Selbstgenugsamkeit oder Unbedingtheit! Das Prädikat der Unbedingtheit im eigentlichen Vollsinn der Freiheit, ohne die (dem Menschen eigene) Paradoxie einer „Schuld"haftbar-

---

1) Zum Begriff der „Probe" kann ich, um, wenn auch in Kürze, so deutlich zu werden, wie es hierher gehört, zweierlei bemerken. 1. Er stellt fest, daß es sich um eine „Wirklichkeit" handelt, nicht eine bloße Möglichkeit oder Denkbarkeit (nicht eine bloße „Idee", die wir uns „spontan" machen, je nachdem, auf „Anregung" hin, nur ohne „Gewähr": Die Probe bietet eine Gewähr!); 2. die Frage ist in concreto die, ob die Person Christi es verbürge, daß, was sie als Wirklichkeit zeigt (die Liebe!), mehr sei als nur „ihre" Liebe, ganz präzis: die Liebe eines, der der „Herr" der Welt sei. Hier begegnen wir der historischen Komplikation des christlichen Offenbarungsgedankens. „Gott" ist für Jesus eine gegebene, in „Proben" bewährte, dennoch erst bis zu bestimmtem Grade „offenbare" Person: Israel kennt ihn, er „heißt" Jahve! Ich muß es in diesem Aufsatz unerörtert lassen, „daß" oder „wieso" Jesus Glauben an sich als in seiner Person letztgültigen „Offenbarer" Gott Jahves zu fordern, ein Recht hatte. — „Jesus" ist dasjenige Geschichts-„ereignis", das den Glauben seiner „Gemeinde" trägt. Der einzelne Gläubige erfährt individuelle „Bestätigungen" seines Glaubens, in Deutung jeweiliger, vielleicht stetiger Erlebnisse, die „so" nur er hat: seine Deutung ist und bleibt „frei" und dennoch dem „Belieben" entrückt. Vgl. meinen Aufsatz „Gott erleben und an Gott glauben", ZThK 1923.

keit, ohne ein „Sollen" (weil ohne den Hintergrund von geschöpflicher Wesenheit) eignet seiner Liebe als dem alleinigen „Grund" alles „andern" Seins [1]). Man muß den Gedanken von Gott als Schöpfer, so weit es geht, „verstehen" aus seiner Liebe als Selbstlosigkeit. Nur dadurch bewahrt man die Eigenart dieses Gedankens vor der Gefahr, in den des allmächtigen „Zauberers" überzugehen und daran zu verderben, d. h. der Personsphäre zu entfallen. Selbstlos ist Gott der Schöpfer, sofern das Schaffen für ihn kein Spiel ist, sondern ewige Mühsal und Arbeit. Wir spotten über den Gottesgedanken der „Aufklärung", als ob Gott einmal wie ein Zauberer gewissermaßen mit Fingerschlenkern die Welt geschaffen habe und „seither" sie nur noch in Selbstbewunderung ob seinem „Können", ob der „Herrlichkeit" ihres Baus, „genieße". Die kirchliche Theologie ist ähnlicher Empfindung durchaus nicht so entwachsen, wie es evangelisch wäre. Die Welt, die Menschheit als Objekt der „Liebe" Gottes, muß um des Liebesgedankens willen, der für die Menschen die Inanspruchnahme in Freiheit, die Überantwortung an eigene „Entschließung", damit die Möglichkeit der Versagung einschließt, vorgestellt werden als immer neu die Möglichkeit des Leides und Schmerzes für Gott in sich beschließend. Sind sein Zorn und Gericht zweifellos mögliche, gegebenenfalls die notwendigen letzten Mittel des Werbens um die Menschen, daß sie sich ablösen von ihrer „bloßen" Natur (der Genußgier, Roheit usw., ihrer geburtsmäßigen Tierhaftigkeit) und sich erschließen der Gemeinschaft in Liebe, so bedeuten Strafen nicht etwa für Gott die Freude der Einholung von „Genugtuung" für erfahrenen Widerstand in „Ungehorsam", sondern mit ein Weh. Gottes Gerichte

1) Nicht abzulehnen, vielmehr ausdrücklich zu bejahen, ist die Idee, daß Gott sich als vor sich selbst „verantwortlich" ansehe. Ohne das würde die Letztidee von seiner Liebe als einem „Belieben" auftauchen, und das würde alles verwirren. Nur daß hier die Grenze unserer Möglichkeit Gott zu „verstehen" klar wird. Gott versteht sich. Daß wir uns nie restlos verstehen, ist das Merkmal unserer Geschöpflichkeit auch in der Liebe! — Es war Luthers Erkenntnis gegenüber der seines „Lehrers" Occam, daß er (immerhin noch mit mancher Unsicherheit) Freiheit und Belieben auseinanderhielt und Gott „nur" Freiheit in seiner Liebe zuschrieb.

sind nicht Rache! Sein Zorn nicht Verbosung! Der Menschheit „Jammer" ist für ihn nicht ein „Nichts", etwas ihm „Verschlossenes", gar für ihn Befriedigung! Alles Menschenleid ist ihm nur eine Notwendigkeit der Liebe, die ihr eignet als dem Seligsten und Schwersten in Einem! Liebe, die „Leid" schaffen muß, um dem andern nicht untreu zu werden, leidet eo ipso mit ihm. Gott „will" nie den Tod des „Sünders", sondern daß er lebe, wie er selbst lebt: in „Ewigkeit". Liebe bedeutet den Willen zur Selbstaufopferung, auch bei Gott. Sofern Gott nicht „sterben" kann, wie ein Mensch, d. h. in dem Maße als sterben können („endlich" sein) begriffliches Merkmal des Geschöpfes als solchen ist, entfällt diese Form von Selbst„hingabe" für Gott. Und doch ist es vorstellbar, daß was sterben für den Menschen „bedeutet", für Gottes Liebe mit in Betracht komme. Wir müssen den Gedanken wagen, daß Gott nicht nur seinen Sohn, Jesus Christus, „für" die Menschen leiden und sterben ließ, sondern in ihm selbst litt, ja „starb", d. h. durchkostete, was das Sterben an Not für Jesus als Menschen in sich befaßte. Johann Rists verwegene Formulierung für Jesu Hingabe: „O große Not, Gott selbst liegt tot" ist nicht nur eine Paradoxie, sondern entspricht einem richtigen Eindruck von dem Geheimnis dieser Hingabe des „Sohnes" durch den „Vater"; ich möchte das so ausdrücken: Gott war nicht nur „Zuschauer" beim Kreuze Christi, sondern litt in seiner Weise (sofern er dieses Leid um seiner Liebe willen von dem einzig ihm „ganz" erschlossenen, ganz ihm angeglichenen Menschen nicht abwenden „durfte") in der Seele Christi alles mit! Die Grenze all solcher Gedanken ist selbstverständlich für uns gegeben mit unserer Beschränktheit auf somatisch-psychisches Empfinden. Wir wissen nicht, „wie" Gott teil hat an dem, was uns Schmerz (oder aber Freude) ist, und ob es an unseren Maßen überhaupt zu verdeutlichen sei, daß er in seiner Liebe selig ist und doch leiden kann. Wir haben ja nicht nur an dem Begriff der „Liebe", sondern auch an dem des Geistes einen Mittelbegriff zwischen seinem Wesen und unserem (nicht einfach nach seiner Empirie, sondern seiner „Bestimmung", seiner Idee!). Das Neue Testament bietet denselben prä-

dikativen Satz, wie in Hinsicht von *ἀγάπη*, so von *πνεῦμα* in bezug auf Gott (Joh. 4, 24: *πνεῦμα ὁ θεός*, 2 Kor. 3, 17 stellt sicher, daß auch dafür Jesus Christus die „veranschaulichende", probemäßige Offenbarung ist!). Soweit wir verstehen, was Freude und Leid „im Geiste" ist, mögen wir auch für Gottes Seligkeit und Schmerzen eine Art von Verständnis zu haben meinen. Es als bloße „Andichtung" zu betrachten, wenn Jesaja (43, 24) Jahve davon reden läßt, das „Volk" habe ihm mit seinen Sünden „Beschwerde" gemacht und ihn „belästigt" mit seinen Vergehungen, oder wenn Paulus (Eph. 4, 30) warnt, den heiligen Geist Gottes zu „betrüben" (*λυπεῖν*), trifft nicht das richtige. Man mag es ruhig einmal versuchen, ob neben dem Symbol des „Vaters" nicht sogar das des „Dieners", auf den Schöpfer aus Liebe, aus Selbstlosigkeit — der sich und seine „Einzigkeit" nicht einfach „genießen" will — anwendbar ist. Ob es uns nicht Gott vollends hoch, unvergleichlich, „unbedingt" in seiner Liebe erscheinen lassen möchte?! Sicher könnte es mißbraucht werden. Aber das des „Vaters" wird von uns „Christen" (uns Evangelischen!) unsäglich oft auch gemißbraucht zu ehrfurchtsloser Aufdringlichkeit, selbst, ja gerade im Gebet! Ob uns das Bild des dienenden Gottes nicht letztlich so beschämen möchte, daß wir gerade durch es lernen würden, welch ein Geheimnis das der Liebe des Gottes Jesu Christi sei? Beiseite zu lassen wäre selbstverständlich das Merkmal des „Gehorsams" am Diener — es käme an auf das Merkmal der Fürsorge in Unscheinbarkeit. Gott sucht nicht „Verherrlichung" für sein „Helfen". Er „tut" schlicht das „Seine". Und das ist ja freilich in der Sache die Gnade der Majestät, die der Verherrlichung auch nicht bedarf, um eben sie zu sein und zu bleiben! [1])

---

1) Ich verstehe es, daß es wie Vermessenheit erscheinen kann, Gott, den Herrn aller Herren, sich im Bilde vorstellen zu wollen wie einen Diener in seiner Welt, unter denen, die nur von ihm das „Sein" haben. Und doch meinte ich, das Bild könne seine spezifische Hoheit, seine Selbstbeschränkung durch anderes „Sein" aus Liebe, eindringlich machen. Man denke an Jesu Worte über die wahre „Größe" seiner „Jünger", Matth. 23, 11; (die etwas andere Formulierung bei Lukas [22, 26] illustriert es, wie es in Jesu „Kreis" ver-

Soweit sich aus der Probe des Wesens Gottes als Liebe, die wir „in Christo“ haben, ein Eindruck, ein Gedanke gewinnen läßt von dem, was der wahre Hintergrund, der letzte Sinn, der „schaffende“ Wille im „All“ sei, haben wir daran den Leitstern für alle Einzelgedanken des Glaubens, somit den richtigen Quell derjenigen Geisteshaltung, die wir Religion nennen [1]). Wir dürfen, ja sollen dem Sein gegenüber, zu dem wir — nennen wir es zunächst unser Schicksal! — gehören, versuchen von der Sonne aus, die die Offenbarung ist, Licht zu gewinnen über das, was uns im All „angehe“ und was nicht! Nicht geht uns an, wie Gott, daß ich so sage: „äußerlich“, in Eigen„natur“ existiert. Wir können nur von dem „Sein“ uns Gedanken machen, an dem wir teilhaben. Nie werden wir an Gottes „Sein“ teilhaben. Denn die Kluft von Schöpfer und Geschöpf ist seinhaft unüberbrückbar. Wir können nicht „Götter“ werden. Es „kann“ nur Einen, oder keinen Gott geben in dem Sinn, wie wir an Jesus Christus lernen Gott zu „denken“. Ob unser Glaube haltbar ist? Mit welchem Rechte wir der Liebe, die wir an Jesus Christus in personhafter Gestalt als eine Wirklichkeit kennen lernen, die Zuversicht entnehmen, in uns es zur „Überzeugung“ reifen zu lassen, daß es „uns“ offenbar geworden, über und in dem All walte „einer“, den nichts „treibe“ als Liebe, der Liebe „sei“,

---

standen worden). Ich habe ihm die Wendung der Idee vom Diener entnommen, die ich oben vorgetragen habe (das griechische Wort ist da nicht δοῦλος, sondern διάκονος: spezifiziert ist auf den, der beim Mahle „aufwartet“).

1) Es ist in abstracto ja eine ebenso mögliche, als unbeantwortbare, insofern müßige Frage, ob die an Jesus Christus orientierte Religion „überbietbar“ heißen möge. Noch hat niemand anzudeuten vermocht, wiefern noch ein „Fortschritt“ erwartbar sei. O. Pfleiderer spielte mit dem Gedanken einer inneren Verbindung des Christentums mit den asiatischen Hochformen von Religion, zumal dem Buddhismus; er dachte an eine damit erreichbare weitere Erhöhung „der“ Religion. E. Troeltsch hielt es für die Pflicht des Historikers, nicht abzulehnen, vielleicht gar damit als „Frommer“ zu rechnen, daß die Entwicklung auch auf religiösem Gebiet nicht fertig, das Christentum noch nicht die „absolute“ Gestalt und Reife der Religion sei, gestand aber ausdrücklich, selbst nirgends eine wirkliche Perspektive zu „Höherem“ zeigen zu können. Dem Theologen geziemt es, sich an die prüfbare Frage zu halten, wie es mit dem „Offenbarungs“anspruch des Christentums stehe.

die Liebe, die wir als Selbstlosigkeit in Allmacht, in eben ihr als Gemeinschaftswillen zwischen Freien, denken „sollen", das ist ein Problem, das ich hier ausschalte, in voller Klarheit über all die Zweifel, die angesichts der „Wirklichkeit" der Welt in Hinsicht dieses Gottes entstehen können. Es wäre unrecht, den Offenbarungsgedanken „in Kürze" zu Ende bringen zu wollen [1]). Das „All", die Welt, die Natur (außer uns, in uns) birgt solche Widersprüche, soviel Weisheit bei ebensoviel scheinbaren Sinnlosigkeiten, daß wir wohl urteilen sollen, der wahre Gott wolle oder, das ist dann dasselbe, könne uns an diesem „Getriebe" gar nicht ganz verstehbar werden. Anderseits müssen wir gewiß sein dürfen (uns klar machen können!), daß unser Glaube mit trotzigem „Dennoch" nie ein Belieben, ein „blindes" Fürwahrhalten sei, sondern eine so notwendige wie freie Willenshaltung. Das Belieben hat keinen „Grund". Was aber Wahrheit

1) Um ihn wenigstens in seiner vollen Problematik kenntlich zu machen, vermerke ich nur folgendes: 1. Es ist hoffnungslos Gott irgendwie so als „offenbar" zu erfassen, daß wir dabei eine „Vorstellung" seiner „Form" zu „sein" gewönnen. Das Geschöpf muß sich dessen bewußt werden, daß — biblisch geredet — Gott in einem Lichte „wohnt", da „niemand zukommt", 1 Tim. 6, 16. Niemand „kann" Gott „sehen" (ib.). Alle Theorien von einem Erleben Gottes, das irgendwie ein „psychisches" Sensibelwerden Gottes darstelle, mißkennen den christlichen Gottesgedanken. Luther hat dafür ein Auge; er unterscheidet dreierlei „Licht" der Offenbarung, das lumen legis, evangelii, gloriae, denkt aber auch bei letzterem nur daran, daß Gottes „Wesen" als Liebe erst „im Himmel" für den Menschen rätselfrei werden werde. Von Gottes „Sein" gilt begrifflich, daß es so „unbedingt" wie „absolut" ist. Insofern gilt: finitum non est capax infiniti! 2. An der Person Jesu als des Christus ist nicht nur der „Sinn" Gottes zu erkennen, sondern auch seine Sieghaftigkeit, will sagen sein lebendiger Wille und seine Kraft, alle vor der „Natur" zu retten, die als „Geschöpfe" sich ihm persönlich (in „freier" Liebe) anzugleichen bereit sind, „Seinesgleichen" („wie" Kinder) werden „wollen". Da kommt in Betracht, was Jesus passiv von Gott erlebt, sofern es uns „an" ihm als Probe von Gott der Macht nach gelten will und darf. Das ist seine Auferweckung! Niemand kann tiefer als ich empfinden, wieviel Fragen da auftauchen. Ich muß sie hier unbeantwortet lassen. Jesu Auferstehung bedeutet uns eine Geistesschau des Seinshintergrundes für die „Welt", den Gott in Unergründlichkeit als „seiend" darstellt. Die Kraft des Unendlichen kann das Endliche an sich „erfahren".

ist, hat Grund! Ehe der Theolog, der Dogmatiker, den Gedanken der Glaubhaftigkeit dessen prüft, was der Glaube von der Person Christi in bezug auf „Gott" entnimmt, muß er versucht haben den vollen Inhalt dessen zu erfassen, was der Glaube in dem Gedanken von Gott vor sich sieht. Es kommt an auf konsequentes Ausdeuten des Liebesgedankens in bezug auf Gott und die Welt. Wie erscheint uns Gott und wie erscheint uns das Sein, zu dem wir gehören, „wenn" die Person Jesu Christi uns Gott „offenbart"? Ich berührte es, daß neben dem Gedanken der *ἀγάπη* der des *πνεῦμα* — man hat zu sagen: im Sinne des Neuen Testaments auf gleicher Linie! — in Betracht komme. Soweit ich sehe, handelt es sich um eine Doppelmodalität des Wesens Gottes, die begrifflich zueinander gehört, wie Inhalt und Form, Sinn und Sein. „Geist", das Wort darf uns das Ideogramm sein für das Meta„ontische" an Gott (seine Existenzweise), „Liebe" das für das Meta„logische" an Gott (den Sinn von „Logos" bei ihm [1]). Für diesmal muß es mir genügen,

1) Nach dem, was ich oben S. 382 f. über das Spezifische an dem Wort und Begriff der „Metaphysik" bemerkte, ist ja mit ihm kaum von dem Gott Jesu Christi zu reden. Anderseits: „wenn" es diesen Gott so „gibt", wie wir Christen ihn in der Offenbarung, deren Abschluß die „Person" Jesu darstellt, „erschauen", so muß zum Ausdruck gebracht werden, daß Gott nicht nur als „Idee" erfaßt werden „darf". Gott, der „Schöpfer", hat keinesfalls Natur, keine *φύσις*. Aber er hat ein *εἶναι*. Selbst griechisches Denken staffelt sich empor zu dem Gedanken eines „*εἶναι ὑπερούσιον*". In Israel entwickelte sich an dem Worte ruach, die Idee eines spezifischen, nur Gott „eigenen" (und doch dem Menschen als Person „mitteilbaren") Seins. Spekulationen über die „Art" dieses Seins im „Unterschiede" von dem „Sein", das der Welt eignet, haben keinen Zweck. Nur daß es gilt, das „Geist"sein als „realer" denn das Welt„sein" zu denken. Ich scheue mich sehr vor neuen Wortschöpfungen. Aber ich meine es doch wagen zu dürfen, statt von Metaphysik, von Metontologie zu reden, wo wir an Gottes „Sein" denken. — Daß Gott Geist „sei", sagt das Alte Testament noch nicht. Es kennt noch erst bloß einen „Geist Gottes". Aber soweit „Geist" und „Seele" unterschieden werden, bedeutet jener ihm die allgemeine Art Gottes, anders zu „sein" als die Menschen, die nur Seelen „sind" (jedoch vom Geiste Gottes nicht nur ergriffen, sondern auch „erfüllt" werden können). Im Neuen Testament kann man schwerlich sicher feststellen, was alles in dem Gedanken liege, daß „Gott" (Jahve) und „der Herr" (Jesus) zugleich Geist seien. Charakteristisch ist, daß das Prädikat für beide deutlich mehr oder noch

auf das letztere eingegangen zu sein. An ihm leuchtet auf, daß an Gott unzweifelhaft alles für „unbedingt“, d. i. für gänzlich „frei“ in *eigener* Letzthaftigkeit „begründet“ gelten muß. Zugleich, daß es nicht angeht, „das“ Unbedingte als den Begriff, der das Ideogramm für das Wort „Gott“ darstelle, hinzunehmen. Wo Liebe ist (Agape — bei Eros käme anderes in Betracht) geht es in Menschensprache und -denken nicht um ein Etwas, sondern um einen *Jemand*.

Was für christliches Denken über Gott annehmbar ist von der Vergegenwärtigung des Letzten als „das Unbedingte“, wird mitvorbehalten und gedanklich in *richtiger* Weise gesichert, wenn Gott als „*der Unbegreifbare*“ erfaßt wird. Nehmen wir den ersteren Gottesbegriff in der Weise, wie *Tillich* ihn ausgeführt hat, für den „*philosophischen*“, denjenigen, den ich im obigen skizziert habe, für den „*theologischen*“, so legt der letztere ja entscheidendes Gewicht darauf, Ausdruck zu sein für das spezifisch *religiöse* Interesse an „dem Letzten“, das Menschenauge im Geiste erspäht, nämlich, daß es als die entscheidende *Macht* über die „Welt“ deutlich sei. Liebe ist die in sich freieste, in diesem Sinne ihrer selbst sicherste Gewalt. Wie Tillich das Unbedingte erfaßt, ist auch es als „Gewalt“, letzte, alles „beherrschende“ Gewalt gedacht. Daß Tillich das zum *Ausdruck* bringt, ist der religiöse Einfluß in seinem Denken, das ja im übrigen rein als solches seinen Weg sucht und es dabei nicht schwer hat, sich hindurchzufinden zu der „Idee“ des Unbedingten. Diese Idee ist der logische Schatten zum Gedanken vom „All“, vom Sein, sobald

---

ein anderes besagt, als was „nur“ als Merkmal (Inhalt) ihrer *Gesinnung*, ihres qualitativen Personlebens gelten könnte. Für Jesus hat sich frühe an die Idee, daß er Geist („τὸ“ πνεῦμα!) sei, die von seiner Präexistenz und schließlich seiner „Homousie“ mit Gott angeknüpft. Anderseits ist zu beachten, daß nirgends im Neuen Testament auch nur ein Ausdruck auftaucht, der den Gedanken andeutete, das πνεῦμα „sei“ eine οὐσία, so etwas wie eine „Substanz“. Das drängt zu der Wertung des Begriffs als eines *metontologischen*. Für Gott und Christus ist der Ausdruck πνεῦμα ein Hinweis auf ein *bloßes* Mysterium an ihnen, für Gott der auf einen unvorstellbaren Modus seiner Existenz überhaupt, für Jesus als Christus („der Herr“) der auf eine *Mit*verwurzelung in Gottes Existenz trotz menschlicher Personhaftigkeit.

der Forscher quasi-induktiv von den konkreten Dingen und der Besinnung darauf, wie sie alle „bedingt" sind, ausgeht. Natürlich ist, von der Idee des Unbedingten aus betrachtet, alles Konkrete „paradox", so notwendig „da", wie dazu „bestimmt" unterzugehen. Die Idee der Liebe teilt mit der des Unbedingten die der Paradoxie in sich selbst, nur in umgekehrte Weise: Das Unbedingte ist in Notwendigkeit „frei" (seinem logischen und von daher erfaßten metaphysischen Begriffe nach), die Liebe ist in Freiheit „genötigt" (ihrem ethischen Wesen nach, sofern sie Zwang nicht kennt und doch ein „Sollen" anerkennt)[1]. Das Unbedingte, wie Tillich es versteht (und wie es als ein „das" allein verstanden werden kann), ist, ethisch qualifiziert (was es sich „nicht

1) „Das Unbedingte" ist gegen jeden Wert als einzelnen neutral. Ich sprach davon S. 388 ff. Jeder Wert besteht „vor" ihm oder „in" ihm zu Recht und Unrecht in gleichem Maße, ist immer ein Provisorium, ein Interim, nie ein Ultimum, sub specie aeterni ein Momentinhalt und eine Momentform ohne mehr als dialektische „Geltung". Das Unbedingte kennt nie für qualitativ „Bestimmtes" (Geformtes — wie Tillich es nennt), eine Dauergeltung. Es setzt nicht „Einen" Wert, sondern nur „un"zählbare Werte ohne irgendwelche für es selbst (oder „an sich") gültige Abstufung. In diesem Sinne ist das Unbedingte als allein Notwendiges „am" Sein völlig „frei" bei sich selbst, gedanklich und wirklich, logisch und metaphysisch. Auch das Ethische „gehört" zu ihm, ohne vor ihm mehr zu bedeuten als irgend etwas sonst (das Physische, Psychische, Ästhetische und was man nennen mag). — „Die Liebe" hat umgekehrten Charakter. Sie kennt nur Einen Wert und ihn als ewigen: ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει (1 Kor. 13, 8). Sie ist nur „da", nur Wirklichkeit, nur Sein, soweit als eine Person sie „will", sie hegt. So „entsteht" sie nicht notwendig, sondern frei. Ihre Unbedingtheit ist ihre „Auto"nomie. Niemand kann sie andern aufzwingen, jeder nur sich „selbst" kraft ihrer bezwingen, aber dem, der sie „durchschaut", wird sie „klar" als in sich ein „Nomos" für ihn. Sie ist „meta"logisch („mehr" als im Sein „gegebener" Logos), aber leuchtet auf für den Logos als ungegebener, „sich selbst" gebender Nomos. Dieser Nomos zwingt nicht, aber „nötigt", macht „haftbar", den der ihn in Erschauen „versteht". Das soll mein Satz oben, daß die Liebe „in Freiheit genötigt" sei, besagen. Sucht man einen Mittelbegriff für Gottes Selbst„bindung" in der Liebe als Inhalt seines „Wesens", so halte man sich an Joh. 1, 1 mit der änigmatischen Wendung, daß (nicht Gott „der Logos", aber) der Logos „Gott" (gotthaft) sei. An Jesus Christus als „fleischgewordenem Logos" sehen wir, was im Vollsinn, d. h. was vor Gott oder in Gott „Vernunft" ist.

gefallen läßt"), das All-Belieben. Alle Liebe anerkennt einen bestimmten Maßstab, nur einen, ihn aber immer, den qualitativ einheitlichen des seines „Selbst" bewußten „Wesens": der „Person". Die Person, die Liebe, weiß sich immer „verantwortlich", wenn vor niemand sonst, dann vor sich selbst! Und da wird Gott „der Unbegreifbare". „Logisch" kann er als letzte Instanz für alles, als der Schöpfer, dem nichts als was sein Geschöpfe ist, im „Sein" gegenüber steht, nur gedacht werden als frei zu jedem Belieben. Und als „die Liebe" kennt er kein Belieben. Ist er für sich selbst „verantwortlich"? Denkt er sich bei sich selbst als „verpflichtet" zur Liebe gegen seine Geschöpfe? Um deswillen, weil er „sich" Rechenschaft gibt, daß er darin wahrhaft „unbedingt" der Herr der Herren, der Herr über sich selbst ist?![1]) Fassen wir den Gedanken doch so streng wie möglich: die Liebe Gottes, die ewige, die unerschütterliche, die jeder Mühsal des Schaffens und Waltens trotzende, sie, die in der von ihr allein stammenden, von ihr „erdachten", von ihrem „Willen" in jedem Augenblick in gleicher Weise abhängigen Welt sich in ihrem Ziele von uns Menschen, als freien Geschöpfen „bedroht" sieht, sie beurteilt sich als in sich selbst „genötigt"! Und hat daran ihre Seligkeit! Die Seligkeit der Selbstlosigkeit in Freiheit, des Sichganzeinsetzens für andere, auch für Sünder. Der in Allmacht sich alles „gewähren" könnte, übt jeden Verzicht um „uns" zu gewinnen. Gerade darin ist er der „wirklich" ganz „andere" als wir, die immer die Lust und das Belieben ansicht. Wenn wir mit etwas in der traditionellen Dogmatik brechen müssen, dann mit der Vorstellung von Gottes

---

1) Es erscheint vermessen (kann auch bei echter Ehrfurcht kaum anders erscheinen), wenn wir die Frage nicht ohne weiteres abweisen, ob die „Allmacht", die ja immer für Gott in unseren Gedanken vorbehalten ist, wie die „Versuchung" Gottes anzusehen sei. Sie ist für geistige Einheitsschau an Gottes Wesen, was im metontologischen Sinne Gottes „Natur" heißen mag. Er kann, ja „darf" sie in der Liebe nicht preisgeben; sie gehört zu dem was spezifisch „er" ist; er „verwendet" sie nur in Selbstlosigkeit, ohne „Schwelgen" in ihr (Schwelgen in der ihr begrifflich möglichen unendlichen „Abwechslung" des Hervorbringens), in heiligem ewigem Ernst. Darf man von ewiger „Selbstbezwingung" Gottes reden?!

Seligkeit (der Seligkeit des Himmels für uns) als ruhender Genüßlichkeit. Abbrechen müssen wir bei der Frage, wie Gott er selbst sein „könne". Kant erschrak in dem Gedanken, daß Gott gar fragen möchte, „woher" er sei: „da geht alles unter". Die Antwort der Scholastik, daß Gott „Aseität" zukomme, ist ja nichts als Aufrichtung eines letzten Grenzpfahls jeglichen Denkens. In jedem Sinn ist Gott als der „Seiende", vollends als der So seiende, wie er in Jesu sich offenbart hat, „der" Unbegreifbare. Je mehr wir ins einzelne einzutauchen versuchen, um so tiefer kommt uns das als Christen zum Bewußtsein. Denn es steht nicht so, als ob wir die Wege der Liebe Gottes je „begriffen". Das Problem, das von Leibniz unter den Titel von „Theodizee" gestellt worden, wird um so dunkeler, je genauer wir der „Welt", ihren Ordnungen und dem Geschehen in ihr (Natur und Geschichte) aufachten. Und wir Christen verstehen dasjenige, dessen wir uns im Glauben zu Gott „versehen", wahrlich in seiner konkreten Verwirklichung an uns nie. „Wir" werden in Ewigkeit uns als „unwert" der Liebe Gottes erscheinen; Luk. 17, 10. Der Sünder, der das: „mir" ist Erbarmen widerfahren, zu glauben wagt, wird nie „begreifen", daß gerade er zu denen gehöre, er „auch" sich zu denen zählen „dürfe", die durch Gottes Liebe von sich „befreit", vor ihrer Natur gerettet seien — in dauerndem Suchen und Tragen [1]).

---

1) Luther empfand in erster Linie das ihm von der Tradition entgegengetragene, wie er zu sehen meinte, in der Bibel begründete Problem der „doppelten" Prädestination als ein undurchdringliches. Es hat ihn zeitlebens umgetrieben, wie nur jemand das der „Theodizee". Er ist doch Herr darüber geworden in seinem „Glauben", soweit er es wagte auch angesichts des Evangeliums als heller „lux" (Letztoffenbarung Gottes in „dieser" Welt) von einem in Jesu immer „noch" relativ verborgenen (einem für uns sich „versteckenden", vermummten) Gotte zu reden. Die Scholastik (die okkamistische Schule) kannte einen Deus absconditus neben dem D. revelatus. Luther arbeitete sich durch zu dem Gedanken eines D. absconditus „in" revelatione. Auch der „in Freiheit", nach einem unbedingten „arbitrium", doppelt (zu Heil und Unheil) prädestinierende Gotte — von dem „klare" Bibelworte sprächen — war ihm kraft dieses Gedankens „sicher" ein Gott „nur" der Liebe. „In lumine gloriae" würde er erst ganz so „verständlich" werden.

Ich breche hier ab. Meine Gedanken sind zu einem Teil auf Linien geführt worden, die ich im Beginn mir noch nicht gezogen. Hatte ich ursprünglich die Absicht, mich wesentlich auf die Grenzen theologischer Gedankenbildung von Gott zu besinnen, so ergab sich mir zuletzt fast mehr ein Interesse an der Frage, wie weit theologisches Denken sich doch vorwagen dürfe, ja „müsse", um den Glauben richtig zu orientieren. Ich meine ernstlich, nicht in Spekulationen über Gott geraten zu sein, sondern nur völliger, als wir Dogmatiker gewöhnt sind, versucht zu haben, den Gedanken von Gott als Liebe auszukaufen („durchzudenken"). Es wäre der Schreck der Schrecken, Gott und sein Verhältnis zur Welt und zu uns Menschen in irgendeinem Maße mit der Vorstellung eines Beliebens, gar von „Einfall", Fähigkeit zu „Laune", in Verbindung zu bringen. Und: seine Seligkeit (zu der wir mit „berufen" sind) mit der eines „Genuß"lebens[2]). Der Gedanke der Agape schließt beides aus, wenn man ihn in sich selbst zu Ende denkt. Und gerade dann führt er zu der Erkenntnis, daß Gott das mysterium mysteriorum ist, „begreifbar" nur für sich selbst. Was Paulus zum Schlusse seines „Durch-

---

Für den „Glauben" sei es ein Geheimnis zur Prüfung seiner Echtheit als fiducia. Der Gott Jesu Christi „widerspreche" sich keinesfalls. Wir wüßten nur noch nicht ganz zu fassen, was bei ihm „Liebe" sei, diese von ihm fordere. Vgl. meine Studie „Deus absconditus bei Luther", Kaftanfestschrift, 1921.

2) Wenn wir uns über Gottes Seligkeit überhaupt einen Gedanken bilden können, so besteht sie in dem absoluten Frieden seiner Einigkeit mit sich selbst in seiner Liebe und der Freude an ihren Erfolgen bei seinen Geschöpfen. Die „Seinen" sind seine Freude (wie dem „Vater" seine Kinder). Über das an „Seligkeit" zu reden, das unser als solche, die sich von Gott haben gewinnen lassen, warte, gehört nicht hierher. Es ist da noch fast alles in der Dogmatik „undurchdacht". Nirgends sind wir Evangelischen noch so abhängig von der katholischen (ihrerseits auf griechisch-orientalische Ideen zurückgehenden) Tradition als hier. Der Himmel erscheint als ungestörte, wunderbar reiche Kultstätte. Das ist selbstverständlich nicht einfach „falsch", aber in keiner Weise genügend. Man denke nur an Worte des Paulus wie Röm. 14, 17. — (Ich habe letzthin P. Althaus [jun.] „Die letzten Dinge. Entwurf einer christl. Eschatologie", 1922 [[2]1926!] kennen gelernt. Es eröffnet in guter Weise ein „Umdenken".)

denkens" des Rätsels, das ihm Israels Unglaube aufgab, wie in Verzückung lautjubelnd hervorstößt: *ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ* (Röm. 11, 33—36, er weiß kaum des Staunens ein Ende!), das durchschauert den, der das *θεὸς ἀγάπη ἐστίν* voll ernst nimmt. Die Agape ist für Menschen nur an „Proben" von ihr, d. i. in personhafter Darstellung durch andere „verstehbar". Nichts an der Natur führt auf sie. Sie ist „lebendig" in Jesus und in ihm uns deutlich als mehr denn „Genuß", also als ein anderes denn die Welt gibt, aber als etwas, worin uns die Gewalt über sie, Gott, in Einem anfordere und selig mache. Wie Gott „zu ihr komme", ist uns unbegreifbar, und dennoch auch in dem Eindruck von Jesu Liebe sicher als „kein Zufall". In ihr „versteht" Gott den Sinn seines Seins. Wir werden den Gedanken wagen müssen, er „könne" nicht anders sein als er ist. Erst darin auch liegt die Überzeugungskraft des paulinischen „Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten"; Gal. 6, 7. Nur wer nicht nach Belieben ist, was er ist, muß sich und seine Würde wahren. So gilt für Gott, daß er die Majestät der Liebe, die er in seiner Person vertritt, „zu vertreten" hat. Es ist wahrlich keine Heruntersetzung der Hoheit Gottes, wenn wir ihn in allem als „in Freiheit genötigt" denken! „Kann" er gnädig sein — und nur er weiß das zu beurteilen —, so ist er es; „will" der Mensch nur Naturwesen sein, so kann Gott nicht gnädig sein (nicht vergeben![1]). —

1) Je weiter wir wagen „Konsequenzen" zu ziehen aus dem Gedanken der unbedingten Selbstlosigkeit des Allmächtigen, um so gewaltiger wird in unserer Seele der Eindruck von seiner Unergründlichkeit. Abzubrechen gilt es beim Einzelnen der „Schöpfung" und „Regierung" der Welt: „Rechenschaft" gibt Gott nie irgendwelche irgendwem darüber, nicht um seine Majestät äußerlich zu „wahren" — solcher „Selbstschutz" würde wie Unsicherheit in sich selbst erscheinen (wie bei Menschen) —, sondern weil es in sich, „begrifflich", unmöglich, d. h. undenkbar, ist, daß der „Schöpfer" und alleinige Träger des Alls dem „Geschöpfe" in seinen Einzelentschließungen sich verständlich machen „könne". Das Geschöpf kann nicht mit den „Augen" des Schöpfers „sehen" und kann nicht mit seinen Maßen denken. Wohl umgekehrt! — Gedanken wie sie Luther bildete von immer weiter fallenden „Decken vor seinem Angesicht" (einem lumen gloriae, in dem Gott noch viel weiter „durchschaubar" werde als zur Zeit im irdischen lumen evangelii) werden

Wenn ich auf eine Formel bringen soll, wie die Frage, die ich im Eingange aufwarf, nach den Überlegungen, die ich dargeboten habe, zu beantworten sei, so sage ich, die „Grenze möglicher Erfassung" des Gottesgedankens sei eine doppelte. Sie liege

1) da, wo der Gedanke von Gott als dem Schöpfer so weit in seiner antithetischen Art erfaßt ist, daß klar geworden, er führe hinaus auf die Idee eines Seins, das dem „Äußern" nach (ὡς ἐν ἀφροσύνῃ λαλῶ) nicht beschreibbar, in seiner bloß logisch greifbaren Art nicht „begreifbar" ist, die Idee des unbedingten Seins. Das Seinerkennen setzt dem Denken in dem Maße keine Schranken, als die Welt ein Seinsganzes darstellt, das in sich allseitig einen „Bedingungs"zusammenhang bildet. Es versagt da erst, wo die „letzte" Bedingung auftaucht, d. h. wo die Frage gestellt wird, „wie" in ihm Schaffen „Tat" geworden. Der christliche Gottesgedanke verwehrt, die Frage etwa dahin zu formulieren, wie Sein aktiv „entstehe", denn er weist es ab, daß die Welt „von sich aus" geworden, spontan in „Dasein" eingetreten sei. Aber der Ausblick auf Gott als „Urheber" (unbedingte Grundbedingung) ihres „Seins" ist ein Blick in bloßes, „begrifflich" undurchdringliches Geheimnis, ein Sonder„sein". Das Einzige, was der Glaube, mit Hinweis auf seine Quelle, die „Offenbarung", zu behaupten wagt, ist, daß es „auch" ein nicht-geschaffenes, „unbedingtes" Sein gebe — dasjenige „Gottes".

---

von dem, was ich soeben bemerkte, ja nicht berührt. Es handelt sich um das, was ewig die „Andersartigkeit" Gottes ist. In Kraft seiner Liebe trachtet Gott uns sich „anzugleichen", soweit unser „Geschöpf"charakter das begrifflich ermöglicht, im selben Maße auch, „Gemeinschaft" mit uns zu gewinnen. Es ist ein Ungedanke, daß Schöpfer und Geschöpf im „Seins"-sinne sich anglichen, d. h. sich neutralisierten. Die Allmacht „kann" und die Urselbstlosigkeit „will" in jede Tiefe derer hinuntersteigen, die auf sie angewiesen sind, weil sie nur durch sie sind. Nicht ist denkbar, daß die ontologische Abhängigkeit durch Persongemeinschaft und -angleichung, die ethischer Art ist, „beseitigt" werde. Das Geschöpf „kann" nicht so in die Seinshöhe steigen wie der Schöpfer in die (nur durch ihn existierende) Seinstiefe. Als „seiende" Wesen bleiben wir ewig im Abstande von Gott. Was Liebe geben kann, gibt er den „Seinen". Aber das ist in Ewigkeit bei ihm „frei", in diesem Sinn unbegreifbar, unergründbar! Von Gott aus bleibt ewig alles unerschöpfbare Gnade (= freiwilliger „Rechts"verzicht).

2) Von diesem Sein gilt dem Glauben an sein „Offenbar"-werden „in" der Welt, nämlich in dem „Menschen Jesus Christus", daß es für uns von den drei Begriffen der Freiheit, der Liebe, der Person aus, dem „Innern" nach Licht empfange, d. i. deutbar, man darf auch sagen: veranschaulicht werde. An Christus Jesus sieht der Glaube eine andere Wirklichkeit als die der „Welt" aufleuchten und erfaßt ihre „Art" mit jenen drei Begriffen. Diese sind entstanden an dem, was dem Menschen, der Christus „auf sich wirken läßt", als „welt"fremde Auchrealität sich „zeigt". Sie gehören zusammen, „bedingen" sich, wecken sich gegenseitig. Wo sie sich versagen, aufhören weiter durchdenkbar und auf Gott als Schöpfer (Herrn) der Welt anwendbar zu sein, erlischt die letzte Möglichkeit, Menschengedanken über Gott zu bilden. Der Christ begreift sich als zur Liebe freie Person von Gott aus als auch dabei seinem „Schöpfer" (sich selbst als „neue Kreatur"). Aber er „begreift" Gott in seinem entsprechenden Sein so wenig wie überhaupt in seinem „Dasein". Indem die Person Jesu Christi dem Glauben zum Bürgen wird, daß „Gott" die Vollwirklichkeit dessen ist, was die drei Begriffe uns andeuten, kommt dem Glauben zum Bewußtsein, daß es für ihn zwei „Welten" gebe, die „Natur"-welt und die „Gottes"welt, letztere als Urbild bzw. Zielbestimmung der ersteren. Da wird er zur Feier, indem er von Christus wie Luther im Weihnachtslied bezeugt:

> Das ewige Licht geht da hinein,
> gibt der Welt einen neuen Schein.

Verstehbar, denkbar ist das „ewige Licht", nicht erklärbar.

Es war meine Absicht, wie mit Tillich, so mit K. Barth und dem Kreise um ihn (E. Brunner, Fr. Gogarten u. a.) in Aussprache zu treten. Es geht für diesmal nicht [1]). So markiere ich

1) Noch an einen andern, einen Philosophen, dachte ich, mit dem ich vielleicht diskutieren könne. Das geht vollends nicht. Ich dachte an Herm. Schwarz, „Das Ungegebene. Eine Religionsphilosophie", 1921. Auch dieser Greifswalder hat einen Kreis um sich. Er ist wirklich (wie in seiner Art doch auch Tillich!) ein frommer Denker. Alles ist bei ihm tiefst empfundene Mystik. Hinter ihm steht Ekkehart und in bestimmtem Maße der Idealis-

hier nur noch, wieweit ich meine, diesen Theologen zustimmen und grundlegend widersprechen zu müssen. Ich bin völlig mit ihnen eins, daß nicht die „Religion", nicht das Christentum, sondern die „Offenbarung", der Gott Jesu Christi, die Grundlage der Theologie sei. Ihr methodischer Gegensatz zu Schleiermacher, ihre Ablehnung der Mystik als „Gotterleben", liegt mir wie ihnen (wahrhaftig nicht erst seit ihnen!) am Herzen. Aber alsbald kommt eine Scheidelinie doppelter Art. **1.** Sie verstehen die „Offenbarung" als Rede Gottes, „Ansprache" verbaliter in den Bibelworten, was ich, da sie nicht etwa die orthodoxe Inspirationslehre für die Bibel zu erneuern gedenken, kaum anders als „rhetorisch" zu würdigen weiß. Zumal Barth ist bisher eigentlich überall Homilet, „Prediger". Er horcht hinein in das Bibelwort wie in einen Text, von dem er ein Thema für Gemüt und Willensbewegung „erwartet". Er steht im Geiste auf der Kanzel vor der Gemeinde, die „erbaut" sein will. Nicht auf dem akademischen Katheder; hat auch vielleicht nicht den Sinn des „Systematikers"! Das gibt seinen Ausführungen den gewaltigen Schwung! Echte „homiletische" Exegese ist pneumatische Exegese, und die kennt Barth! Er redet eben „nicht wie die Schriftgelehrten". Aber der Theolog muß „auch" wie die letzteren, nur „besser" als die zur Zeit Jesu, zu reden wissen. Was Barth „ausführt", ist großenteils Gedankeneinlage in das spezielle „Wort", das er gerade

mus Fichtes. Für ihn ist „Gott" kein Symbol, doch aber auch kein Sein, er ist ihm ein ewiges „Sichschaffen" im „Menschen", dann wenn, oder durch den Akt daß dieser sich der Liebe erschließt. Auch im Blicke auf Schwarz ist mir klar, wie nötig eine umfassende Untersuchung des Liebesbegriffs ist. Es wäre gegenüber der Feinheit und Reinheit des Schwarzschen Sinnens fast, wie mich dünkt, unerlaubt, über seine Gedanken zu „urteilen", ohne sie erst genau vorzuführen. (Ich gestehe, daß ich Barth gegenüber ähnlich empfinde und doch meine, da seine Ideen uns Theologen immerhin näherliegen und bekannter sind, in bezug auf ihn ein kurzes Wort mir gestatten zu dürfen.) Schenkt Gott mir noch eine längere Spanne Lebens und die nötige geistige Kraft, so „plane" ich noch eine Studie wohl unter dem Titel „Eros und Agape. Über die wahre Wertidee des Seins". Schwarz ist zu rasch fertig mit seiner Deutung der Liebe. Erst wenn ich mich da mit ihm verständigen kann, darf ich hoffen einen Boden zu haben, auf dem mit ihm auch über Gott ein vielleicht fördersamer Gedankenaustausch möglich würde.

vor sich hat. Einlage nicht „ersonnener", aber nach einem Gesamteindruck des Bibelworts ad hoc ausgespitzter Sondergedanken in es, größtenteils sehr richtig und doch ohne „Rechtfertigung"! Und Barth hat dabei 2. einen allzu einseitigen, letztlich einen ohne rechte Prüfung, d. h. ohne die Besinnung des Bibel„historikers" und Bibel„systematikers" verabsolutierten Gesamteindruck vom Inhalt der Bibel. Er sieht nur den Unterschied, den Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf! Was rechtverstanden selbstverständlich ist, daß Gott nur stumm „angehört", nicht mit Menschengedanken gemeistert sein will, übersteigert Barth zur Verurteilung „aller" Menschengedanken über Gott (von da aus alles Menschentuns) durch Gott. Wobei man zugleich denken soll, daß zu „seiner Zeit" jeweils „unmittelbar" Gott schaffend wirke, was ihm dünke. So kommt Barth unter den Schein zu stehen, im letzten Grunde, wo er den Gottesgedanken als solchen zu erfassen sucht, wie Tillich regiert zu sein nicht von dem, was in der „Person" Jesu als χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ (Hebr. 1, 3) aufleuchtet, sondern von philosophischem Vorurteil in Hinsicht dessen, was als Letztes im Sein zu gelten habe. Bei Barth steht da, wo die „Bibel" die ἀγάπη als das Ein und Alles, nicht „an", aber „in" Gott zeigt, die Idee seiner formalen Unbedingtheit, die er nirgends schützt vor der Gefahr, durch die Idee der in Willkür sich manifestierenden „Allmacht" verdorben zu werden.

Indes ich schätze im einzelnen vieles an Barths mächtiger Verkündigung von Gott so hoch, sehe in ihm so sehr einen Bundesgenossen wider eine falschevangelische Idee vom „lieben Gott", daß ich zum Schlusse ihm trotz aller Differenz nur bezeugen möchte, daß ich meine in der Stimmung ihm nahe zu stehen.

Gedanken und Bemerkungen

1.

P. Wallis,

Pfarrer in Bobersberg, Kr. Crossen

Freiheit und Zufall

Es ist auffällig, daß mehrere große Denker die beiden genannten Begriffe als gleichwertig und identisch setzen, wenigstens soweit unter Freiheit das sogenannte liberum arbitrium indifferentiae verstanden werden soll. Diese Gleichsetzung erscheint bedenklich und unzutreffend, was im folgenden kurz dargetan werden soll.

I.

Zunächst setzt Leibniz an mehreren Stellen der Theodizee das aequilibrium der Scholastiker mit dem Zufall ausdrücklich gleich. „Diese Gleichgültigkeit, Zufälligkeit ist Nichtnotwendigkeit, die ein charakteristisches Attribut der Freiheit ist.“ Eine Wahl auf Grund des reinen Aequilibriums „würde gewissermaßen ein reiner Zufall sein“. Ein solcher Zufall aber, „eine solche wirkliche und unbedingte Zufälligkeit ist eine Chimäre, die sich nie in der Natur vorfindet. Alle Weisen sind einig, daß der Zufall nur ein Schein sei; nur die Unkenntnis der Ursachen erzeugt ihn“. Unter diesem Gesichtswinkel wird dann Cicero, welcher mit seinem „est autem fortuna“ dem Zufall Realität zubilligt, getadelt und Hobbes gelobt, welcher diese Realität bestreitet und unter Zufall ebenfalls nur die Unkenntnis der die Wirkung hervorbringenden Ursache versteht.

Ebenso setzt Schopenhauer in seiner Preisschrift über die Frei-

heit des Willens die Begriffe der Freiheit und des Zufalls als identisch. „Nun müßte aber das Freie, da Abwesenheit der Notwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige sein, mithin definiert werden als das absolut Zufällige: ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch sonderbarerweise mit dem der Freiheit zusammentrifft.“

Im weiteren wird dann der Freiheitsbegriff gefunden in dem liberum arbitrium indifferentiae, welches „der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene [Begriff] von dem, was Willensfreiheit genannt wird“, ist. Mit dieser Feststellung, daß die reine Freiheit nur im arbitrium indifferentiae gefunden werden kann, hat der Denker, wie wir später sehen werden, vollkommen recht. Im übrigen aber ist es sehr beachtenswert, daß er trotz seiner Gleichsetzung von Freiheit und Zufall vor dem letztgenannten Begriff sozusagen stutzt und ihn fast für undenkbar erklärt. Die Freiheit will er unbedingt, wenn auch im Kantschen, metaphysischen Sinne, festhalten und betrachtet sie als einen zur Begründung der Verantwortlichkeit unumgänglich nötigen Begriff; anderseits ist ihm der Zufall, mit welchem die Freiheit identisch sein soll, eine kaum denkbare Größe, so daß er sich also nach dieser Seite hin eigentlich in einer widerspruchsvollen Stimmung befindet. Sollte nicht die Tatsache, daß er an der Realität der Freiheit trotz ihrer angeblichen Identität mit dem Zufall dennoch festhält, in der heimlichen Ahnung begründet sein, daß statt dieser Identität vielmehr eine Diversität beider Begriffe vorliegt? Jedenfalls hat der Denker diesen Punkt nicht zur vollen Klarheit zu bringen vermocht.

Auch Schelling greift in seinen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ den gewöhnlichen Freiheitsbegriff, das liberum arbitrium indifferentiae, vornehmlich unter dem Gesichtspunkt seiner Identität mit dem Zufall an. „Der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, ... führt zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende

Gründe für A oder –A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Tier des Buridan ... eben nicht auf die vorteilhafteste Weise unterscheiden.... Die Hauptsache ist, daß dieser Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt, und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atome verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht ersann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft, wie der notwendigen Einheit des Ganzen; und wenn die Freiheit nicht anders, als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten." Anstatt dieses von ihm verworfenen arbitrium indifferentiae stellt nun Schelling einen Freiheitsbegriff auf, wonach die Freiheit mit der Notwendigkeit des Wesens zusammenfällt. „Das intelligible Wesen kann, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eigenen inneren Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität oder mit absoluter Notwendigkeit erfolgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist; denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist." Die so bestimmte Freiheit steht also der Notwendigkeit an sich keineswegs entgegen, ist vielmehr die Notwendigkeit des Wesens selbst. Wer also seine gesamte Seinsbeschaffenheit ungezwungen und ungehindert ausleben kann, ist frei."

Daß man mit einer solchen „Freiheit" in Sachen der Verantwortlichkeit, worauf doch alles ankommt, nichts anfangen kann, liegt auf der Hand, denn sie schließt ja infolge ihres Zusammenfallens mit der Notwendigkeit des Wesens die Möglichkeit des Andersseins und also auch die des Andershandelns aus. Ohne eine solche Möglichkeit aber ist Verantwortlichkeit ein für allemal undenkbar. Meint Schelling vielleicht, daß wegen der Identität der Freiheit mit der Notwendigkeit des Wesens nun von dieser dasselbe gelten müsse, wie von der Freiheit, nämlich daß auch die Notwendigkeit die Möglichkeit des Andersseins einschließe und so die Verantwort-

lichkeit begründen könne? Dann könnte man auch umgekehrt schließen, daß die Freiheit wegen ihrer Identität mit der Notwendigkeit die Möglichkeit des Andersseins und also auch die Verantwortlichkeit ausschließt. Ein Ding, in welchem Freiheit und Notwendigkeit zusammenfällt, mag eine ganz interessante Größe sein, man mag es auch frei nennen, insofern ein Zwang hier ausgeschlossen ist, aber zur Begründung der Verantwortlichkeit ist eine solche Freiheit unbrauchbar. Wir wollen nun sehen, ob die Antwort, welche Schelling auf die weitere Frage, wie denn jenes innere Wesen entsteht, uns gibt, dem Mangel abhilft. Der Denker antwortet hier in Anlehnung an Kant und Fichte: „Das Wesen des Menschen ist seine eigene Tat." Das Wesen beruht also auf Selbstsetzung. Diese Selbstsetzung „ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist"; sie ist metaphysisch, denn „in dem Bewußtsein kann freilich jene freie Tat nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen vorangeht, es erst macht".

Wir wollen uns diese „Selbstsetzung" einmal näher ansehen. Die Formel der Selbstsetzung im strengen Sinne würde lauten: A setzt A schlechthin. Dies wäre füglich eine logische Unmöglichkeit, denn hier würde das schon vorausgesetzt, was erst gesetzt werden soll. Die Formel kann also nur bedeuten: A als Subjekt setzt A als Objekt, oder was dasselbe ist, das mögliche A setzt das wirkliche A. So faßt es auch Schelling sonst auf. Da es sich nun aber doch um eine freie Selbstsetzung handeln soll, so muß also dieses A als Subjekt frei gedacht werden. Dann kann aber dieses A als Subjekt nicht die Möglichkeit nur zu A bedeuten, denn in diesem Falle wäre ja die Möglichkeit auf das nur A-Seinkönnen eingeschränkt und also nicht mehr frei, sondern in der Richtung auf A determiniert. Dann bleibt aber nur übrig, daß diese Möglichkeit zu A eine von den unendlich vielen in ihrer Richtungsmöglichkeit ebenfalls wieder unendlich variabeln Seinsmöglichkeiten darstellt, welche in ihrer Gesamtheit die absolute Seinsmöglichkeit überhaupt bilden, Patronen vergleichbar, welche zu einem großen Schießvorrat gehörig, in jeder beliebigen Richtung einzeln abgeschossen werden können. Eine solche

unendliche Möglichkeit ist das Alles-, also auch A-Seinkönnende, und als solches selbstverständlich frei. Dann ist also freie Selbstsetzung die freie Umsetzung einer unendlichen Seinsmöglichkeit in ein bestimmtes Sein. A setzt sich auf freie Weise selbst, bedeutet also nur: die betreffende unendliche Seinsmöglichkeit gestaltet sich zu A. Der Begriff der Selbstsetzung hat also nur den relativen Sinn, daß das Sichsetzende zu dieser Handlung eben nur der unendlichen Möglichkeit, welche eben auch seine Möglichkeit ist, bedarf und nicht etwa von einer schon irgendwie seienden oder ihm gar übergeordneten Macht gezwungen wird.

Es liegt auf der Hand, daß wir mit dem so gefaßten Begriff der Selbstsetzung nun doch wieder bei dem liberum arbitrium indifferentiae angekommen sind, denn diese unendliche Möglichkeit, an welcher die Selbstsetzung orientiert ist, ist eben ein gänzlich indifferentes, beschaffenheitsloses Übersein, und weit entfernt, daß Schelling durch seine Selbstsetzungstheorie den Begriff der Indifferenzfreiheit beseitigte, kommt er vielmehr durch diese dahin zurück.

Er arbeitet ja in seiner Freiheitslehre selbst auch mit dem Begriff des „Unbestimmten". Am Anfang seiner Ausführungen über den intelligiblen Akt sagt er ausdrücklich: „Der Mensch ist in der ersten Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen; nur er selbst kann sich entscheiden." Nun, ein unentschiedenes Wesen ist aber doch ein unbestimmtes Wesen, und so dürfte dieser Satz mit dem andern in Widerspruch stehen: „daß etwa das intelligible Wesen aus purer, lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der Willkür zurück". Auf diesen abgelehnten Begriff der „Gleichgültigkeit der Willkür" kommt Schelling mit dem Begriff eines „unentschiedenen Wesens" selbst zurück. Schelling konstruiert zwei Arten der Freiheit, ohne es doch Wort haben zu wollen, nämlich 1. die oben besprochene, mit der Notwendigkeit identische Freiheit des Wesens, wonach dieses nur seinem eigenen Gesetze folgt; 2. die Freiheit zum Wesen, die Freiheit, aus der sich das Wesen durch Selbstsetzung erst ergibt, die Freiheit, welche mit der Notwendigkeit nicht

identisch ist, sondern erst „zur Notwendigkeit wird". Diese Freiheit aber ist das alte wohlbekannte liberum arbitrium indifferentiae und nichts anderes.

Wenn nun Schelling diese Indifferenzfreiheit dem Zufall gleichsetzt und infolgedessen logisch betrachtet, ihre Produkte solche der Unvernunft sein läßt, wobei er sich sogar an Buridans Esel erinnert findet, so muß man sich gerade bei diesem Philosophen billig darüber wundern, daß er so ohne weiteres den Begriff des Nichtvernünftigen mit dem des Unvernünftigen gleichsetzt, während er sich doch sonst klar darüber zu sein scheint, daß sich der Begriff des Nichtvernünftigen in die gegensätzlichen des Unter- und des Übervernünftigen auseinanderlegt. Sicher ist zunächst nur, daß unbegründete Entscheidungen, wie die der Indifferenzfreiheit das allerdings sind, nicht vernünftig sind, denn vernünftig ist eben nur das Begründete; aber diese nichtvernünftigen Handlungen können an sich ebensowohl nichtvernünftig im negativen als auch im positiven Sinne, also unvernünftig oder auch übervernünftig sein, oder kausal gesprochen unter oder über der Linie des Satzes vom Grunde liegen. Im ersteren Falle stellen sie der Vernunft gegenüber ein Plus, im andern ein Minus dar. Den Begriff des Übervernünftigen zieht Schelling z. B. an im zweiten Band der „Philosophie der Offenbarung", S. 23: „Andere nun, wenn sie nicht so weit gehen, zu sagen, das Sein Gottes sei nur das Sein der Vernunft, wollen wenigstens einen vernünftigen Gott, d. h. sie wollen, daß Gott nicht über die Vernunft tun könne. Damit gestehen sie aber Gott weniger zu, als sie dem Menschen zugestehen, denn selbst dem Menschen wird zugeschrieben, daß er über die Vernunft tun könne. Seine Feinde — nicht nur nicht hassen, sondern ihnen wohltun, ja sie lieben, ist über die Vernunft. Warum sollte also Gott nicht über die Vernunft tun können?" Hier also, wie in den folgenden Ausführungen, wird das Übervernünftige ausdrücklich als Realität anerkannt. Warum hält also Schelling die Entscheidungen der Indifferenzfreiheit nicht auch für nichtvernünftig im positiven Sinne, für etwas, was die bloße Vernunft überragt und also, weit entfernt einer abschätzigen Kritik zu unterliegen, vielmehr im besonderen Maße zu werten ist?

Schelling kann auch sonst dem arbitrium indifferentiae nicht entgehen. Auf S. 256 im ersten Bande der „Philosophie der Offenbarung" findet sich eine Apotheose der göttlichen Freiheit, welche in dem Satze gipfelt: „Dies, auch an sich selbst nicht gebunden zu sein, gibt ihm (dem absoluten Geiste) erst jene absolute, jene transzendente, überschwengliche Freiheit, daß wir fühlen, wir sind nun bei dem Höchsten usw." Ist denn aber dieses „an sich selbst nicht Gebundensein" nicht ein absolutes aequilibrium? Jedenfalls ist diese vollkommene Freiheit sich selbst gegenüber etwas Anderes, als jene Freiheit des Wesens, wobei man nur dessen Gesetze folgt, also gerade an dieses, das Wesen, gebunden ist. Auch der ebenda zur Beschreibung der Freiheit des absoluten Geistes gebrauchte Ausdruck: „Er ist das, was er will", führt recht verstanden auf die Indifferenzfreiheit zurück. So wie der Ausdruck lautet, enthält er ja nichts von Freiheit, wie Schelling annimmt, sondern ist deterministisch orientiert, denn er besagt: Mein Wille ist alleiniger Grund meines Seins. Da aber der Wille immer determiniert ist, so folgt aus ihm das Sein notwendig; eigentlich ist sogar mit dem Willen das Sein schon unmittelbar gegeben, weil identisch. Um den gewünschten Gedanken richtig auszudrücken, müßte man sagen: Er ist das, was sich aus seinem Wollen*können* (nicht *Wollen*) ergibt; er gewinnt das Sein, in welches sich die absolute Freiheit, d. h. die absolute Willens*möglichkeit* ergießt. Diese Willensmöglichkeit aber ist, eben qua reine Möglichkeit, reine Indifferenz.

Wenn es ferner S. 269 heißt: „Da ist erst die wahre Freiheit, wo es mir in Ansehung meiner selbst vollkommen gleichgültig ist, so oder so zu sein, so oder so zu handeln", so ist das, was hier als „wahre Freiheit" gepriesen wird, offensichtlich die Freiheit der Indifferenz.

Wir sehen also, daß auch Schelling ohne das alte ehrliche arbitrium indifferentiae nicht auskommen kann, und daß, wenn dieses dem Zufall gleichzusetzen wäre, was glücklicherweise nicht der Fall ist, auch seine Ethik auf dieser bedenklichen Grundlage erbaut wäre.

Von neueren Denkern seien noch *Wundt* und *Vaihinger* ge-

nannt. Der erstere schreibt in seiner „Ethik", Bd. III, S. 53: „Da kein Handeln ohne Motive möglich ist, wie der Indeterminismus selbst anerkennt, so bleibt, wenn die Kausalität des Charakters nicht den Ausschlag geben soll (d. h. im Kampf der Motive), nur der absolute Zufall übrig." Vaihinger schreibt in seiner „Philosophie des Als Ob", 4. Aufl., S. 59: „Eine absolut freie, zufällige Handlung, die also aus Nichts erfolgt, ist sittlich gerade so wertlos wie eine absolut notwendige." Also auch diese beiden Denker setzen Freiheit und Zufall gleich.

II.

Indem wir nun unserseits diese Gleichsetzung ablehnen, werden wir uns am Besten orientieren, wenn wir die beiden Begriffe unter dem Gesichtspunkt des Werturteils betrachten. Da ist denn augenscheinlich, daß wir mit dem Begriff der Freiheit stets den der Hochwertigkeit, wie umgekehrt mit dem des Zufalls den der Minderwertigkeit verbinden. Das Freie ist uns, wie das schon in der oben angeführten Schellingschen Apotheose der Freiheit mit Recht festgestellt ist, immer das Erhabene, Vollwertige, das Sein Überragende, wogegen uns das Zufällige als das Leere, Hohle und Nichtige erscheint. Vor allen Dingen ist ja doch die Freiheit das Fundament unserer ganzen Ethik, da durch sie allein die sittliche Verantwortlichkeit begründet werden kann, wie schon Schopenhauer mit Recht bemerkt, ohne die Annahme einer Aseität des Willens übersteige die Verantwortlichkeit auch seine Fassungskraft; die Versuche aber, ohne Annahme einer Freiheit die Verantwortlichkeit zu begründen, dürften, wie Kant sich ausdrücken würde, „elende Behelfe" sein. Der Zufall dagegen ist uns entweder eine reine Irrealität, mit der sich überhaupt nichts anfangen läßt, oder, wenn als Realität gedacht, eine unheimliche, regellose und im üblen Sinne unberechenbare Macht.

Von diesem gegensätzlichen Werturteil aus gelangen wir dann zu dem Gedanken, daß Freiheit und Zufall, statt identisch zu sein, vielmehr gegensätzlich sind. Beide stehen zunächst im Gegensatz zur Notwendigkeit, so daß jedes von ihnen eine Form der Nichtnotwendigkeit darstellt. Diese beiden Formen der Nichtnotwendigkeit

stehen dann untereinander wieder im gegensätzlichen Verhältnis, so daß das Freie das Nichtnotwendige im Sinn des Übernotwendigen und das Zufällige das Nichtnotwendige im Sinn des Unternotwendigen darstellt. Das Notwendige, Kausale, bildet also die Mittellinie.

Was darüber liegt, ist die Freiheit, was darunter liegt, der Zufall. Da nun das Notwendige, Kausale mit dem Seienden zusammenfällt — denn im Sein liegt niemals weder Freiheit noch Zufall —, so ist das Freie weiterhin als das Überseiende und das Zufällige als das Unterseiende zu bestimmen. Das nächste Verhältnis des Überseins zum Sein ist dann das des Seinkönnens; das Freie ist also das, was auf verschiedene Weise sein, verschiedene Formen des Seins annehmen kann. Dann ist also das Zufällige als Gegensatz des Freien das schlechthin Nichtseinkönnende, das was niemals ins Sein treten, sich zum Sein erheben kann. Hiernach wäre also das Zufällige dem absoluten Nichts gleichzusetzen, welches ebenfalls weder ist noch sein kann, während das Freie eine Form des nur relativen Nichts ist, welches zwar nicht ist, aber doch sein kann. Es ist sehr wichtig, sich diesen Unterschied zwischen dem absoluten und dem bloß relativen Nichts, oder um mit Kant zu reden, dem nihil negativum und dem nihil privativum auch in der Freiheitsfrage gegenwärtig zu halten. Vaihinger hat ja ganz recht, wenn er eine *zufällige* Handlung aus dem „Nichts", womit offenbar das absolute Nichts gemeint ist, erfolgen läßt. Das Freie aber gehört durchaus zur Klasse des relativen Nichts, welches eben nur Nichts ist in Beziehung auf unsere an den Satz vom Grunde gebundene Erkenntnis, abgesehen davon aber sehr viel ist, nämlich als unendliches Seinkönnen die Quelle und Mutter alles Seins. Sehe ich aus den Niederungen des kausalen Daseins hinüber in das Land der Freiheit, so ist da drüben für mich alles instabilis tellus, innabilis unda, eine Wüste, ein Abgrund, ein Nichts. Umgekehrt aber ist vom Gipfel des Berges der Freiheit aus gesehen die ganze Ebene des Seins mit ihren ehernen Gesetzen, harten Seinsmassen und Millionen sich kreuzender Kausalketten ebenfalls — *Nichts*. Das Gebiet des Zufalls hingegen ist unter jedem Sehwinkel betrachtet Nichts, ein gänzlich

ödes Gebiet gänzlicher Ohnmacht und völligen Todes, ein Nichts, von dem mit Recht das Wort gilt: „Aus Nichts wird Nichts."

Jedenfalls können wir also hiernach im Sein keinerlei Produkte oder auch nur Spuren des Zufälligen antreffen, es bleibt vom Sein ewig ausgeschlossen; alles Sein ist vielmehr umgekehrt ein Erzeugnis des Freien, welches sich überall ins Sein ergießt. Alles Sein ist sozusagen liberté gelée.

Fragt man nach dem Wege, auf welchem sich das Freie zum Sein gestaltet, so ist die Frage selbst widerspruchsvoll und ungereimt, denn die Frage nach dem Wege ist die Frage nach irgendeinem Kausalverhältnis und ein solches gibt es für das Freie nicht. Vor allem kommt die Motivation hierbei nicht in Frage. Der Übergang von der Freiheit zum Sein ist ein unergründliches Geheimnis und auch in diesem Sinne gilt das Wort: la liberté est un mystère.

Man könnte nun freilich auch den Gedanken hegen, die Gegensätzlichkeit zwischen Freiheit und Zufall noch anders zu fassen. Hält man sich nämlich die oben beregte Verschiedenheit unseres Werturteils gegenwärtig, so könnte man sich versucht fühlen, die Gegensätzlichkeit beider Begriffe darin zu finden, daß das Freie das Seinkönnende nur ist in Relation auf das positive, gute Sein, wogegen dem Zufälligen nur die Relation auf das negative, schlechte Sein verbliebe. Dann wäre also das Freie die unendliche Möglichkeit des Guten und das Zufällige die unendliche Möglichkeit des Bösen. Alles gute Sein wäre ein Produkt der Freiheit, alles schlechte ein Produkt des Zufalls. Damit wäre dann die Quelle des Bösen nicht, wie die gewöhnliche Auffassung lehrt, die mißbrauchte Freiheit, sondern eben der Zufall. Nach dieser Auffassung würde dann das Zufällige aus dem Gebiet der gänzlichen Irrealität in das der Realität erhoben; es wäre nicht mehr das, was niemals sein, sondern was immer sein kann, freilich im üblen Sinne. Der Zufall wäre dann also eine wirkliche Macht, deren Auswirkungen und Spuren wir überall im Gebiete des Seins antreffen würden. Alles negative Sein wäre casualité gelée. Auf diese Weise wäre dann nicht nur ein Prinzip zu setzen, das der Freiheit, aus deren Gebrauch und Mißbrauch

das Gute und das Böse resultiert, sondern wir hätten zwei Prinzipe, Freiheit und Zufall. Diese beiden Mächte wären wirkliche Prinzipe, *ἀρχαί*, Uranfänge, die wir eben vorfinden oder setzen müssen, und die nicht weiter ableitbar sind.

Also auch auf diese Weise könnte die Gegensätzlichkeit von Freiheit und Zufall begriffen werden.

2.

Lic. Dr. Viktor Kirchner
in Gröningen

Zum Verhältnis der Lutherischen und der Reformierten in der Mitte des 18. Jahrhunderts

Das Verhältnis der Lutherischen zu den Reformierten auch in der Mitte des vorvorigen Jahrhunderts ist völlig bestimmt durch das Verhalten jener zu diesen. Leider war es in den Gegenden, für die wir authentische, so gut wie urkundliche Zeugnisse beizubringen in der Lage sind, das denkbar schlechteste. Von Duldung und Treuga-Dei-Geist keine Spur. Statt Duldung zu genießen, mußten die Reformierten leiden und dulden. Ganz zu geschweigen der notwendigen Anerkennung von Ebenbürtigkeit und Gleichberechtigung! Statt Achtung — Verachtung, unter der die unschuldigsten Kinder und schlichte Fromme schwer zu leiden hatten, statt Liebe — Haß, statt Aufnahme — Verfolgung.

Ein Geschichtsdokument dafür ist „Angelika Rosa, Lebensschicksale einer deutschen Frau im 18. Jahrhundert in eigenhändigen Briefen", Magdeburg 1908, in der Creutzschen Buchhandlung [1]), dem Druck übergeben und bevorwortet vom Ururenkel, dem Schreiber dieser Zeilen.

---

1) Vorher in der Magdeburger „Herrgottskanzlei" erschienen; s. auch Literarische Rundschau", Beiblatt der „Westdeutschen Rundschau"-Barmen, 1926. — Die im weiteren herausgehobenen Erlebnisse der Rosa zeigen, wie unzulänglich die Durchschnittsvorstellungen von konfessioneller Ausgeglichenheit oder Weitherzigkeit des 18. Jahrhunderts sind; bis tief in die Zeit der Aufklärung, überwog in alten lutherischen Landen deutlich noch der gewohnte Herrengeist.

Kattenbusch.

Angelika Rosa, * 26. August 1735 in Fischelbach zwischen Dillenburg und Berleburg (Pr. Westfalen) und † 19. Februar 1790 in Brandenburg a. H., war reformiert. Als solche hat sie in Dederstedt bei Halle a./S., in Halle selber, in Schönebeck bei Magdeburg mit den Lutherischen ernste, schwere Erfahrungen gehabt, sie, ihre Mutter und ihr Sohn Fritz, der spätere Zolldirektor von Havelberg. Wir lassen Angelika, die als Tochter des Superintendenten und Konsistorialrats Rosa in Cöthen eine geborene Rosa, mit dem Kapellmeister Kirchner, später mit dem Prediger Rosa von St. Johannis in Brandenburg a. H. verheiratet war, meist selber reden.

1. Der Fürst August Ludwig von Cöthen (1728—1755) war einige Tage verreist. Diese Zeit benutzten Angelika und ihr Mann, um ihren Schwager, ihres Mannes Bruder, in Dederstedt zu besuchen. Sie wurden sehr freundlich aufgenommen. Die Reformierte entzückte zu Weihnacht 1753 die lutherische Gemeinde mit ihrem besonderen Orgelspiel. Nach dem Gottesdienst hatten sich die Bauern in zwei Reihen gestellt und machten mit großer Ehrerbietung viele Kratzfüße. Den anderen Weihnachtstag früh, da es noch nicht Tag war, hatten sie die Musikanten von Eisleben holen lassen, um sich zu revanchieren, wie sie sagten, und dem jungen musikalischen Paare mit Pauken und Trompeten einen Morgensegen zu spielen. Wer weiß, ob das geschehen wäre, wenn die lutherische Gemeinde gewußt hätte, daß die Künstlerin eine — Reformierte war. Den letzten Festtag hatte der Schwager den Magister, dessen Frau und den Lehrschulzen mit seiner Frau zum Kaffee und zum Abendbrot gebeten und traktierte sie herrlich. Der Magister war ein wunderlicher orthodoxer Mann. Während sonst der satte Mensch ein guter Mensch zu sein pflegt, fing er folgendes Gespräch an:

Der Magister: „Ich höre ja, Sie sind am Hofe engagirt.“

Mein Mann: „Ja, ich und meine Frau sind in der fürstlichen Capelle.“

Der Magister (mit einem tiefen Seufzer): „Ach, großer Gott! So sind Sie der Einzige von zwölf Kindern des seligen Kirchner, die ich alle getauft und eingesegnet habe — denn ich bin nun schon 52 Jahre im Amte — der Einzige, sage ich, der ein

Sündenknecht geworden ist, und der auf dem geradesten Wege zur Hölle ist.“

Mein Mann wurde sehr heftig und bitter gegen den alten Geistlichen, und dieser Wortwechsel continuirte, bis der alte Prediger auf die Reformirten zu sprechen kam und Heftiges über selbige aussprach. Da sagte denn mein Mann: „Da haben Sie eine ganz unrechte Meinung von den Reformirten. Sie sind Christen, wie wir, verehren denselben Gott und halten sich an denselben Erlöser, an den wir uns halten. Beliebt es Ihnen, Sich in ein Religionsgespräch einzulassen, so sehen Sie hier an meiner Frau eine reformirte Glaubensbekennerin vor sich, die, wenn Sie Sich mit ihr einlassen, Ihnen keine Antwort schuldig bleiben wird.“

Hier machte der Magister große Augen und verstummte. Ich half ihm aus der Verwirrung und sagte: „Unser großer Lehrer hat gesagt: Friede sei mit euch! Wir wollen ihm nachahmen und Friede machen. — Sie haben meinen Mann und mich beleidigt. Ihr heiliger Eifer führte Sie zu weit. Hier haben Sie meine Hand! Gieb auch du, o Mann, die deinige! Das Vorige sei nie geschehen!“ Der alte schwache Mann schien gerührt, nahm unser beider Hände und drückte sie stillschweigend recht nachdrücklich. Doch empfahlen sich die Gäste bald.

Den andern Morgen wurden wir bei dem Magister zu Mittag eingeladen. Mein Mann hatte zuerst nicht Lust, ließ sich aber doch zureden; und wir wurden sehr freundlich aufgenommen. Der Magister machte Alles wieder gut.

2. Die Eltern von Angelika harmonierten leider nicht miteinander. Vater und Mutter, die nicht zusammen lebten, rissen sich förmlich um die Tochter — vor und nach der ersten Ehe der Angelika mit Musikus Kirchner, der bei Cestin (zwischen Prag und Wien) ein Opfer des Siebenjährigen Krieges geworden war. Gerade war eine Annäherung zwischen Vater und Tochter in Halle a./S. möglich gewesen. Angelikas Mutter war in der Umgegend von Halle untergebracht, während Angelika selber ihren Gouvernanten- und Erziehungspflichten nachging. Verhandlungen wegen neuer Stellung schwebten.

„Da begegnete mir ein trauriges Schicksal, das mich und die Meinigen wieder weit auseinander schleuderte, mich in die äußerste Not versetzte und mein Gemüth mit Unruhe und Kummer erfüllte. Meine Mutter kam mit Sack und Pack zu mir. Der Anlaß, der sie zu diesem Schritt verleitete, war dieser. Es war ein reformirter Tagelöhner in Dederstedt gestorben. Der Magister hatte selbigen nach

vieler Berathschlagung mit Schöppen und Schulzen endlich ohne Sarg in einem Sacke außen an der Kirchhofsmauer begraben lassen. Darüber hatte sie sich ohne Zeitverlust fortgemacht, um nicht, wenn sie stürbe, dem Magister auf ähnliche Weise in die Hände zu fallen. Durch ihre Ankunft, von welcher mein Vater augenblicklich Nachricht erhalten, gerieth ich bei ihm in Verdacht, als hätte ich es ihm zum Possen so mit meiner Mutter verabredet. Er war sehr erzürnt über mich, daß er mir alle meine Zöglinge abwendig machte; ja, ich mußte von den Eltern derselben die bittersten Vorwürfe anhören, indem sie mich für hinterlistig, lieblos und undankbar erklärten, ohne daß Jemand mich würdigte, meine Vertheidigung anzuhören."

Was wir höchstens von seiten der Katholiken uns Protestanten als Protestanten, als Einheit von Lutherischen und Reformierten gefaßt, gegenüber — in Beerdigungsfragen erfahren mußten und müssen, das wird hier den Reformierten durch die Lutherischen zuteil. Der Magister, dem Angelika versöhnlich mit ihrem willigen Manne die Hand gereicht, hatte offenbar daraus nichts gelernt und alles vergessen. Er hätte in seiner fanatischen Einseitigkeit und Engherzigkeit wohl auch nicht anders gehandelt, wenn er die Folgen seines beschränkten Handelns vorausgesehen hätte. Entscheiden wir uns recht, gerecht, milde, liebevoll, dann mögen die Folgen sein, welche sie wollen — sie werden fast immer günstig sein; entscheiden wir eng und beschränkt, so sind wir schuldig an den bösen Folgen, die daraus entstehen. Hier wurde eine alternde Mutter flüchtig und unglücklich, hier wird eine Unschuldige verdächtigt, hier werden Vater und Tochter, kaum vereinigt und einig, wieder getrennt und uneins.

Konfessionelle Borniertheit zerstört das gesellschaftliche (Nr. 1), zerstört das familiäre Leben (Nr. 2).

3. Es wird dadurch auch die normale Erziehung gestört und verhindert. Der Zwiespalt wird in des Kindes Seele gesät und läßt sie am Guten und an der Echtheit bestimmter Religionsprägung irre werden.

Angelikas Sohn Fritz hat in Halle bleiben müssen, während sie in Havelberg eine Gouvernantenstelle angenommen hatte. Die heimliche Sehnsucht nach Halle ließ sie die Freude des Lebens nur halb fühlen. Ihre Mutter, die in Halle geblieben

war, schrieb ihr, daß ein Hofrat insoweit für ihren Sohn gesorgt, daß dieser Freitisch und Unterricht auf dem Waisenhause hätte; aber das Essen wäre sehr elend, und sie könne die üble Behandlung des Kindes nicht mehr mit ansehen. Der Präzeptor, in dessen Klasse er gehe, habe ihm den Fistelschaden an der rechten Hand (vgl. 12. Brief) mit der beschlagenen Ecke einer Bibel wieder aufgeschlagen, darum, daß er gesagt, er lerne den lutherischen Katechismus nicht, sondern würde reformiert wie seine Mutter und Großmutter. Darüber hätte ihn der Lehrer jämmerlich geschlagen und ihn mit blutendem Arme nach Hause geschickt. Sie könnte ihn nun nicht wieder hinschicken. Der Knabe schickte auch einen Zettel mit, der nach seinem neunjährigen Verstande etwa so abgefaßt war:

„Liebe Mutter! Ich bin ganz erschrecklich geprügelt worden, und der Herr Präceptor hat mir den Schaden an der Hand mit der Bibelecke wieder aufgeschlagen, daß es recht sehr geblutet hat. Sagen Sie mir doch, ob die lutherischen Leute alle so böse sind und so prügeln; dann will ich nicht lutherisch werden, weil ich doch nicht gern böse werden will. Ach, kommen Sie doch bald zu uns! Meine liebe Großmama ist immer krank, und wenn sie stirbt, dann holt mich der böse Präceptor, wenn Sie nicht da sind. Schicken Sie mir doch zwei Thaler mit, daß ich mir Kälberfüße kaufen kann. Meine Großmutter kocht sie und wäscht den Schaden mit der Brühe, und das Fleisch esse ich. So ist der Schade bald wieder heil" usw.

Angelika, die einer Freundin den Brief mitteilt, fügt hinzu:

Sie können Sich vorstellen, liebe Freundin, daß mir dieser Brief, so kindlich er auch geschrieben war, durch Mark und Bein drang. Ich antwortete dem Kleinen nach seinem damaligen Fassungsvermögen ohngefähr so: „Liebes Kind! Es tut mir herzlich leid, daß Dein Schade wieder aufgekommen ist, und ich wünsche, daß er bald wieder geheilt wird. Du fragst mich, ob alle lutherischen Leute so böse wären. Das glaube nicht! Es giebt unter allen Religionsparteien böse und gute Menschen, und der hat die beste Religion, der Gott fürchtet und recht thut. Hier schicke ich dir einen Thaler zu Kälberfüßen. Vielleicht kann ich Euch bald ein Mehreres bringen, denn dahin strebt mit mütterlichem Eifer Deine treue Mutter."

Die Angelika Kirchner geb. Rosa, die dem beschränkten Magister die Hand zur Versöhnung reicht und ihren Gatten zu

Gleichem veranlaßt, ist dieselbe, die in allen Konfessionen Gute und Böse sieht. Hätte es damals einen „Religiösen Bund für sachliche Behandlung kirchlicher Fragen", einen Treuga-Dei-Bund, wie heute gegeben, sie hätte da hineingehört!

4. Endlich hat Angelika in Schönebeck a./Elbe eine Tätigkeit und eine Umwelt gefunden, in der sie sich wohlfühlt. Aber die alten Nöte erheben auch hier ihr Haupt. Der Konflikt der Konfessionen liegt in der Luft. Der Anlaß zum Ausbruch desselben braucht nur geringfügig zu sein. Im 18. Brief erzählt Angelika ihrer Freundin folgendes:

„Die erste Fatalität, die mir begegnete, war diese, daß mein Sohn abermals ein Märtyrer der Religion wurde. Er ging in die große Schule und war in die erste Klasse zum Rektor versetzt. Dieser Rektor hatte dem Knaben, da er gesagt, er wäre reformirt, befohlen, den reformirten Katechismus mitzubringen, er wolle ihn durchlesen. Mein Fritz, der nichts Arges vermuthet, schnallt seinen Heidelberger Katechismus mit in seinen Bücherriemen und geht getrost in die Schule. Als der Rektor denselben durchgeblättert, wirft er ihn verächtlich auf die Erde, nimmt den Vorwand, der Knabe sei einige Tage zuvor zu spät in die Schule gekommen, weil er sich unterwegs bei dem Spießruthenlaufen, dem er zugesehen, aufgehalten hätte und sagt, er müsse dafür bestraft werden. Hierauf mußte er den Rock ausziehen und zwei Currende-Jungen müssen ihn tüchtig durchprügeln. Sobald er seine Prügel aufgeladen, packte er seine Bücher zusammen und geht zur Schule hinaus. Eine Schaar Jungen begleitet ihn die Straße herunter bis an unsere Wohnung mit gräßlichem Geschrei und Lärmen. Kalmücke, Franzose, römischer Spitzkopf — das waren die Ehrentitel, unter denen der kleine Märtyrer einherging und sich stellte, als ob es ihn nichts anginge. Das war die klügste Partei, die der arme Junge nehmen konnte. Aber als er in die Stube trat, warf er seinen Bücherriemen voller Unwillen auf den Tisch und weinte laut, und nachdem er mir seine Unfälle erzählt und mir seinen zerschlagenen Rücken und seine Arme gezeigt, sagte er: ‚Nun gehe ich in keine lutherische Schule wieder; ich will wieder nach Halle aufs reformirte Gymnasium.' Da hat mir mein Lehrer Herr Thiele gesagt: ‚Er kann wieder kommen, wenn er will, mein lieber Kirchner, wir wollen ihn schon unterstützen und ihm helfen.' In diesem Augenblicke hielt ich es nicht für gerathen, ihm Einwürfe zu machen. Sein Schmerz und die schlechte Behandlung, die ihm ungewohnt war, — denn ohne Ruhm zu sagen, war er von Jugend auf folgsam und bedurfte

keiner sklavischen Behandlung — hatte das Vorurtheil gegen alle lutherischen Lehrer bei ihm auf das Lebhafteste erneuert. Ich suchte ihn also so gut als möglich zu beruhigen und versicherte, ihn in Magdeburg, welches nur zwei kleine Meilen von Schönebeck liegt, auf irgendeine Art unterzubringen. Ich ging hierauf zur Information zu den jungen Damen von Hoverbeck und ermangelte nicht, ihnen den Vorfall zu erzählen (sie hatten von ihrem Fenster aus den Knaben transportiren sehen, indem die Schule ihnen gegenüber war); denn sie wollten mich eben fragen, was der Vorfall zu bedeuten gehabt hätte. Der Rektor hatte auch bei ihnen Religionsunterricht zu ertheilen. Der Herr Oberst [von Hoverbeck] gab ihm wegen seines blinden Eifers noch nachdrückliche Verweise und stellte ihm vor, daß die königliche Verordnung, Schul- und Kirchensachen betreffend, durchaus verböte, Religionshaß auszuüben, und daß, wer dawider handelte, strenge Ahndungen zu erwarten hätte. Die Liebe, die uns unser aller Lehrer üben lehrte, geböte Sanftmuth und Duldung, und da sich diese bei ihm, dem Rektor Buhlert, nicht fände, so untersagte er ihm ‚den ferneren Unterricht bei seinen Fräulein Töchtern mit dem Bedeuten, daß, wenn Rechtens verfahren werden sollte, man die Behandlung des jungen Kirchner klagbar machen könnte, da er dann nicht so leicht davon kommen würde'.

Indeß hatte die Geschichte doch auf meinen Knaben einen so starken Eindruck gemacht, daß er seinen am Vormittag gefaßten Entschluß wirklich ins Werk setzen wollte. Denn er hatte sich etwas Wäsche und vor allen Dingen seinen Katechismus, der ihm nun über alles lieb war, und seine Schulbücher in ein Bündelchen gepackt und war, von uns unbemerkt, damit zum Thor hinausmarschirt. Seine Börse bestand aus baaren zwei Groschen. Gegen halb sechs Uhr Abends vermißte ich ihn und suchte ihn überall. Da ich ihn nirgends fand, so fiel mir ein, daß er den Vormittag von Halle gesagt hatte, und lief gleich zum Thorschreiber, der neben uns wohnte, um ihn zu fragen, ob er ihn etwa zum Thore hätte hinaus gehen sehen. ‚O ja', antwortete mir dieser, ‚vor einer Stunde ging er mit einem Bündelchen unterm Arm eiligst nach Salze.' Das war mir genug. Gleich flog ich zum Obersten [1]), welcher mein Anliegen nicht so bald gehört, als er seinen Bedienten (Johann) gleich zu Pferde nachschickte, welcher ihn nach einer halben Stunde vor Abgang der Landkutsche aus Salze mit vielen Bitten und Vorstellungen zurückbrachte. Meine Zärtlichkeit hielt mich zurück,

1) Wie das Weitere ergibt, ist der Oberst, Herr von Hoverbeck, ein Reformierter.

ihm Verweise zu geben oder Vorwürfe zu machen, indem ich bedachte, welcher Beweggrund ihn zu diesem Schritte vermocht hatte. Ich sprach ihn vielmehr zufrieden, daß ich alles anwenden würde, um ihn nach Magdeburg zu bringen. Gott Lob, meine Theuerste! Die Zeit ist nun gekommen[1]), daß Duldung und Menschenliebe nicht mehr auf die bloße kirchliche Benennung der Religionsparteien Rücksicht nimmt, sondern daß man einsieht, daß Gott fürchten und die auf alle Menschen sich beziehende allein seligmachende Lehre Christi befolgen die wahre Religion ist und daß jeder Mensch diesen Weg betreten kann, wenn er will. Verzeihen Sie mir diese kleine Abweichung von dem Faden meiner Geschichte. Der Gedanke war mir so süß, daß nun in Zukunft kein Luther mehr verfolgt, kein Huß mehr verbrannt wird, darum daß einer Vater unser, der andere Unser Vater betete, daß ich ihn unmöglich unterdrücken konnte. Ich will den Faden gleich wieder anknüpfen und Ihnen sagen, wie es weiter mit meinem Einzigen geworden ist. —

Ich reiste nach Magdeburg, der Herr Oberst gab mir einen Empfehlungsbrief mit an die dortige reformirte Geistlichkeit, und so wurde bald alles veranstaltet, daß er von Ostern 1766 ab auf die Friedrichsschule kam. Er erhielt Freitische, und ich brachte ihn zur Aufsicht zu dem Cantor Copsirz, wo ich für Frühstück, Abendessen und Schlafstelle ohngefähr fünfzig Thaler jährlich zuzahlte, ohne Kleidung und Wäsche. Doch unterstützte mich der kleine Mensch schon im zweiten Jahre seines dortigen Aufenthalts, denn er hatte durch Informiren die Hälfte der Pension beim Cantor bewilligt bekommen, und im dritten Jahre bezahlte er alles und kostete mir fast gar nichts. —

Einige Zeit nach diesem Vorfall empörte sich die Geistlichkeit gegen mich selbst. Ich erhielt auf ihre Vorstellung einen Befehl vom Schönebeckschen Magistrat, mich nicht mit dem deutschen Unterricht der Jugend zu befassen, sondern mich bloß auf den französischen Unterricht zu beschränken und auf Unterricht in Handarbeiten, bei zehn Thalern Strafe; da ich der lutherischen Religion nicht zugethan sei, so könnten sich gar leicht bei den Kindern Irrthümer mit einschleichen. Ich zahlte dem Gerichtsdiener seine Gebühren und sagte, ich würde auf den Befehl des Magistrats soweit aufmerksam sein, als es meine Interessenten für gut fänden, da mich diese, und nicht ein hochlöblicher Rath nach Schönebeck berufen hätten. Und wenn dem Rath dies nicht genügte, so könnte er mich nirgends belangen, als beim Consistorium, vor welches eigentlich Schulsachen gehörten!

1) Angelika Rosa schreibt 1784/85. Der Vorfall geschah zirka 1766.

Meine Freunde lachten über den Einfall des Magistrats und meinten, es wäre das nur eine Mine vom Rektor Buhlert, die er zusammen mit dem ersten Prediger Namens Reimes, der den Reformirten spinnefeind war, angelegt hätte, um mir einen Possen zu spielen; denn der andere Prediger, Kerner mit Namen, war ein toleranter und sehr aufgeklärter Mann. Der Herr Oberst gab aber der Sache bald eine andere Wendung. Er schrieb an das Consistorium und berichtete alle Umstände und erhielt eine Ordre an den Magistrat, mich ungestört zu lassen, welche der Herr Oberst durch den Auditeur aufs Rathhaus schickte und den hochlöblichen Rath von seinetwegen zur Ruhe verwies. So wurde denn die Sache nicht weiter gerügt. Ich informirte in Gottes Namen meine mir anvertraute Jugend, sowohl in ihrer Muttersprache, als in einer fremden, und suchte soviel als möglich Herzen zur Tugend zu bilden, ohne daß es mir je eingefallen wäre, Proselyten zu machen."

Wir haben diesen längeren Abschnitt uno tenore gebracht, wiewohl er — im Unterschied von den drei ersten Beispielen, die einfach waren — einen ganzen Komplex von Einzelbegebenheiten darstellt, die aber alle den einen Grund und Ursprung haben: Mißhandlung des unschuldigen Reformierten wegen seines Heidelberger Katechismus durch den Rektor. So ergibt sich eins aus dem andern: die Gegenwehr des Oberst von Hoverbeck, der Fluchtversuch des kleinen Märtyrers nach Halle, seine Unterbringung in Magdeburg, Buhlerts Rache durch die lutherische Geistlichkeit, die Entscheidung des Konsistoriums zugunsten Angelikas. Wie rein steht die schwer Gereizte da! Wie schmerzlich die Engherzigkeit der lutherischen Kirche und Schule! Wie gerecht die Entscheidung der Behörden, in deren Sinne die Angestellten nicht handeln! Wie wohltuend die Hilfe der Freunde! Das Selbstvertrauen und das gute Gewissen, die Selbsthilfe und Ruhe führen zu maßgebender wirksamer Hilfe der dazu Berufenen! Wie freuen wir uns mit Angelika, die nach schwersten Erfahrungen an Leib und Seele ihres Sohnes und von sich selber den Wandel der Zeiten und den Umschwung der Gesinnungen noch selber in schmerzlicher Rückerinnerung erleben durfte. Was die gottbegnadete, feinfühlige, taktvolle, die Kindesseele achtende Erzieherin bereits selbst geübt hatte, sieht sie mehrere Jahrzehnte danach sich je länger je mehr durchsetzen und erfüllen: nicht nur

Duldung, sondern auch Achtung der anderen Überzeugung und der Träger derselben!

5. In sozialer, in kultischer — ut ita dicam —, in pädagogischer Hinsicht erfreuten sich somit, nachweislich aus urkundlichen Belegen, die Reformierten bei den Lutherischen nicht der Glaubensfreiheit, die ihnen an sich zukam und die ihnen gesetzlich zustand. Je größer die Unterdrückung von außen war, desto kräftiger half man sich im inneren Hause der Reformierten selber. Die Not schmiedete zusammen. Wie so oft erreichte der Feind, der als ein Auch-Evangelischer hätte Freund sein sollen, das Gegenteil von dem, was er erreichen wollte.

Wir bleiben im Rahmen und in der Reihe der Lebensschicksale von Angelika, wenn wir zum Schlusse auch von dieser Selbsthilfe und erwirkter Mithilfe berichten dürfen, vergessen aber nicht festzustellen, daß uns wie in Pfarrer Kerner auch bei den Lutherischen rühmliche Ausnahmen von den gerügten Anfeindungen begegnet sind. Leider bestätigt die Ausnahme auch hier die Regel.

von Hoverbeck wurde als General nach Rathenow versetzt — ein unersetzlicher Verlust für Angelika. Wie wohltuend und wohltätig hatte dieser Mann unter seinen Freunden, in seiner Gemeinde gewirkt. Angelika berichtet darüber im 19., im vorletzten, Brief:

„Ein Jahr — vor seiner Versetzung — hatte er noch seinen Glaubensgenossen in Salze eine Kirche verschafft. Er stand, wie die Hoverbecksche Familie von jeher, in der Gunst seines Königs und wirkte den Reformirten bald die Erlaubniß aus, drei Mal jährlich in einer ledigstehenden Kirche Gottesdienst halten zu dürfen, indem etliche neunzig Hessen am Gradirhause arbeiteten; und dieser neuen Gemeinde zu predigen, dazu wurden der Reihe nach die drei reformirten Prediger aus Magdeburg berufen. Da man in einigen Punkten, die Kirche und das Geläut betreffend, noch nicht in Ordnung war, so ließ die Gemeinde nochmals ein Memorial an den König ergehen, mit welchem der Consistorialrath Küster, damals noch zweiter Prediger, meinen Sohn von Magdeburg aus nach Citzpahl (ist Pitzpuhl gemeint?) ins Lager schickte. Er brachte ein gutes und erwünschtes Resultat mit, und 1768 hatten wir am ersten Sonntage nach Pfingsten zum ersten Male Gottesdienst in

Salze, und es kam von Schönebeck, Frose und Salze eine Gemeinde von 163 Communicanten zusammen. Es war ein feierlicher Tag. Die Frau Oberst von Hoverbeck, deren Mutter und Fräulein Töchter beehrten diese Feier mit ihrer Gegenwart. Die Kirche war mit allerlei Grünem und mit Blumen bestens geschmückt. Der Consistorialrath Cuno predigte über die Worte: ‚Ich gehe hin zu eurem Gott‘, und dies war die letzte Predigt in seinem Leben; denn vier Tage nachher starb er plötzlich am Schlagfluß. Diese unserer Gemeinde von dem Herrn Oberst erzeigte Wohltat besteht noch im Segen und vermehrt sich täglich. Der König hat dieser Gemeinde 1780 eine Million (ein Mille?) Thaler geschenkt, um von den Interessen einen Lehrer anzustellen für die Colonisten, die sich dort angebaut haben. Seit 1770 sind die drei Städte Schönebeck, Salze, Frose durch zwei Straßen, davon die eine die Friedrichs- und die andere die Wilhelmstraße heißt, durch Colonistenhäuser miteinander vereinigt.“

Das Andenken des Gerechten, wie eines von Hoverbeck, und das Andenken der Gerechten wie einer Angelika Rosa, die zwar äußerlich viel leiden mußte, aber innerlich froh und glücklich war, blieb und machte, die aus evangelischem Gottvertrauen heraus „richtig vor sich wandelte“, bleibet in Segen. Angelika Rosa war der Konfession nach reformiert, bekannte im Geiste Luthers und fühlte für Luther, weil sie von der beiden über- und eingeordneten evangelischen Begriffs- und Glaubenswelt ergriffen und erfüllt war.

3.

Dr. Ernst Barthel [1])

Privatdozent in Köln

Albert Schweitzer als Theologe

Seine historische Forschung über das Christentum hat Schweitzer in der Schrift über das Problem des Abendmahls (1901), in der Skizze des Lebens Jesu (1901), in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906) und in der Geschichte der Paulinischen Forschung (1911) niedergelegt. Ausgangspunkt seiner Untersuchungen war das Abendmahl. Wie ist es erklärlich — dies seine Problemstellung —, daß das Abendmahl von den Jüngern und den andern Christen gefeiert wurde, ohne daß ein Befehl der Wiederholung desselben von Jesu ausgesprochen war. Bekanntlich ist bei den beiden ältesten Zeugen, Matthäus und Markus, nicht berichtet, daß Jesus die Jünger aufgefordert habe die Zeremonie zu wiederholen. Dieses Problem hatte schon Schleiermacher empfunden. Schweitzer aber formuliert es in seiner ganzen Schärfe. Wie konnte es geschehen, fragt er, daß die Jünger etwas wiederholten, das eigentlich von Grund aus unwiederholbar war, weil der Sinn der Feier ja darin bestand, daß Jesus selber redete und handelte? In ein ganz neues Licht rückt Schweitzer sodann das Problem noch durch die Betonung der Tatsache, daß die Abendmahlsfeier der anderen Christen-

1) Herr Dr. Barthel bietet diese Abhandlung als nicht von ihm, aber von „besonders unterrichtetem" Manne, der sich nicht nennen möchte, verfaßt, zur Veröffentlichung an. Ich habe sie gern angenommen, billige auch die Gründe der Anonymität des eigentlichen Verfassers. Kattenbusch.

generationen, soweit wir darüber unterrichtet sind, eine Freudenfeier ist. Diese Freudenfeier ist dadurch noch besonders merkwürdig, daß sie sich gar nicht auf die sogenannten Einsetzungsworte „Dies ist mein Leib", „dies ist mein Blut" bezieht, sondern ihre Gedanken auf die Wiederkunft Christi gerichtet hat, wie aus den Stellen über das Abendmahl bei Paulus und den Abendmahlsgebeten der „Lehre der zwölf Apostel" — dieses ältesten Zeugnisses über den christlichen Gottesdienst — ersichtlich wird. Also, schließt Schweitzer, ist die Feier des Abendmahls in der ersten christlichen Gemeinde von selbst, ohne Wiederholungsbefehl Jesu, aus innerer Notwendigkeit aufgekommen, weil die ersten Christen darin ihre Hoffnung auf die baldige Ankunft Jesu in seiner messianischen Herrlichkeit feierten. Was sie bestimmte, das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern zu wiederholen, ist das Wort, das Jesus bei der Feier als letztes spricht „Ich werde von dem Gewächs des Weinstocks hinfort nicht mehr trinken, bis daß ich es neu trinken werde mit euch, in meines Vaters Reich", das heißt, bis ihr mit mir beim messianischen Mahle in Herrlichkeit versammelt seid! Der Sinn des Abendmahls, das Jesus mit den Jüngern feierte, ist für die ersten Christen also irgendwie der, daß er sie dabei zur Teilnahme am kommenden messianischen Mahle weihte. Der Sinn des Abendmahls, das sie selber miteinander feiern, ist für die ersten Christen der, daß sie durch die heilige Speise miteinander zur Teilnahme am messianischen Mahle bei der nahen Wiederkunft des Herrn geweiht werden.

Die Bedeutung des Abendmahls bei Jesus und in der ersten Gemeinde hängt also mit der Erwartung des Weltendes zusammen. Die Feier ist kein symbolischer Akt, sondern hat absolut sakramentalen Charakter.

Dieser Sinn und Charakter des Abendmahls aber wird aus der als so gesichert ausgegebenen Anschauung von dem Leben und der Verkündigung des historischen Jesus in keiner Weise verständlich, sondern steht ganz fremd neben ihr. Also wird Schweitzer aus den Studien über das Abendmahl auf die Erforschung des Lebens Jesu und der Lehre Pauli, als der ersten Manifestationen urchristlichen Denkens, zurückgeworfen. Die ge-

plante Geschichte der Entwicklung des Abendmahls — und der Taufe — in den drei ersten christlichen Jahrhunderten bleibt unausgeführt, weil die Vorarbeit dazu erst geschaffen werden muß.

In der „Skizze des Lebens Jesu" zeigt dann Schweitzer zur Entrüstung der gesamten wissenschaftlichen Theologie, daß die gewöhnliche, als so gesichert angesehene historische Auffassung weder den Verlauf des Lebens Jesu noch seine Lehre über das Reich Gottes und sich selber erklärt. Die um die Jahrhundertwende Geltung habende, durch Forscher wie Keim, Schenkel, Hausrath, H. J. Holtzmann, Beyschlag entwickelte Ansicht ist folgende: In der Taufe hat Jesus ein visionäres Erlebnis, das ihm offenbart, er sei der Messias. Daraufhin beginnt er das Gottesreich zu predigen, als etwas das die Menschen durch eine neue Gesinnung begründen sollen und das sich dann aus kleinen Anfängen immer weiter entwickeln soll. Von sich selber und seiner messianischen Würde redet Jesus wenig. Er will, daß die Leute, durch die vergeistigte Auffassung vom Reich Gottes, zu der er sie anleitet, von selbst auch zu einer vergeistigten Auffassung des Messias gelangen und daraufhin in ihm den Messias erkennen, der anders ist, als der, den man erwartet. Der Gedanke, daß er einen Sühnetod erleiden müsse, liegt ihm selber, in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit, noch fern. Anfänglich hat diese Predigt Erfolg. Nach und nach aber regt sich der Widerstand der Schriftgelehrten und Pharisäer gegen die neue Verkündigung immer stärker, weil Jesus zu wenig Wert auf die Beobachtung der so mannigfaltigen Vorschriften des Gesetzes legt. Zuletzt kommt es so weit, daß er auf heidnisches Land, in die Gegend von Tyrus und Sidon, fliehen muß. Dort, in der Einsamkeit, geht ihm nun auf, daß er um seiner Sache und sich selber treu zu bleiben in den Tod gehen müsse. Nachdem er sich mit diesem Gedanken vertraut gemacht hat, offenbart er den Jüngern, daß er sich für den Messias halte, und zugleich, daß er zum Leiden und Sterben nach Jerusalem hinaufziehe. Auf der Reise durch Galiläa und nach Jerusalem hinauf flammt noch einmal die Begeisterung für den Propheten auf, der wieder aus der Verborgenheit heraustritt und nun in immer offeneren Andeutungen sich als den

Messias zu erkennen gibt. Es kommt zu einem messianischen Einzug in Jerusalem. Als aber die Schriftgelehrten und Pharisäer Hand an diesen Messias legen und von den römischen Behörden die Bestätigung ihres Todesurteils ertrotzen, läßt die ernüchterte Menge ihren Helden fallen, der dann ein qualvolles Ende am Kreuz findet. Die Zerstörung dieses im Grunde so sympathischen und scheinbar so verständlichen Jesusbildes ist das Werk Schweitzers. Er zerstört es schweren Herzens, weil es historisch unhaltbar ist. Unhaltbar ist erstens die darin enthaltene Erklärung des Zusammenhangs der Ereignisse des Lebens Jesu. Die Annahme einer Periode des Erfolgs und einer Periode der Mißerfolge ist in den Texten nicht begründet. Vom ersten Tage an seines öffentlichen Auftretens bis zum letzten ist Jesus Gegenstand begeisterter Huldigung seiner Anhänger. Wenn er eine Zeitlang auf heidnisches Gebiet geht, so ist es nicht, weil er sich den Nachstellungen von Feinden entziehen muß. Er „entweicht", um allein zu sein. Sowie er dann wieder auftaucht, ist er wieder von der begeisterten Menge umgeben. Von ihr geleitet und geschützt zieht er in Jerusalem ein. Wenn er stirbt, so ist es weil er die Schriftgelehrten und Pharisäer provoziert ihn zu töten, und weil er sich mit Wissen und Willen in ihre Hände begibt.

Warum aber zieht sich Jesus mitten im Erfolge vom Volke zurück, um dann mit dem Todesentschluß wieder vor es zu treten und den Tod in Jerusalem zu erzwingen? Wie hängt der Entschluß des Todes mit seiner Auffassung des Reiches Gottes zusammen? Wie ist er mit seiner Überzeugung von seiner Messianität verbunden?

Daß er diese Fragen in einer geradezu brutalen Art zu stellen wagt, und alle Auskünfte, die bisher um die Lösung herumredeten, ablehnt, — darin liegt die Bedeutung des Historikers Schweitzer. Selten ist ein historisches Problem, das schon jahrhundertelang die Forscher beschäftigt hatte, in einer so neuen Fassung wieder aufgestellt worden.

Und die Lösung? Sie beruht eigentlich auf einem Axiom. Gibt es, sagt Schweitzer, Stellen, in denen Jesus vom Reiche

Gottes als von einem herrlichen übernatürlichen Reiche redet, das nach dem in Bälde erwarteten Weltende die Gläubigen aus den Lebendigen und den Toten in verklärter Leiblichkeit vereinigen soll, so ist nicht nur die ganze Weltanschauung Jesu, sondern auch sein ganzes Denken und Handeln durch diese Erwartung, und nur durch sie bestimmt. Wenn jemand das Weltende für die nächste Zeit erwartet, so kann er nicht zugleich andern Anschauungen und Erwägungen Raum geben, sondern ist von dieser Idee vollständig erfüllt.

Die „Eschatologie", das heißt die Lehre von den letzten Dingen, ist also der Schlüssel zum Verständnis der öffentlichen Wirksamkeit und des Todesentschlusses Jesu. Der Worte, in denen Jesus das Reich Gottes als das herrliche Messiasreich verkündigt, das bei einem bald erwarteten Weltende offenbar werden soll, sind viele. Niemals hat Jesus das Reich Gottes gelehrt als etwas, das er durch Weckung einer neuen Gesinnung unter den Menschen gründet und das sich von kleinen Anfängen immer weiter entwickeln wird. Das Reich Gottes ist für ihn das, was seine Hörer auf Grund der unter den Frommen des Spätjudentums geltenden Vorstellungen unter Reich Gottes verstehen. Das einzig Neue seiner Verkündigung ist: die seit langem erwartete Zeit des Weltendes ist jetzt da. Ihr werdet sie erleben. Ihr werdet den Messias, den von Daniel verheißenen „Menschensohn" auf den Wolken des Himmels kommen sehen. Zum letzten Mal bezeugt dies Jesus noch vor seinen Richtern, da er sich als den Messias bekennt: „Von nun an wird's geschehen, daß ihr sehen werdet des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels." (Matth. 26, 64.)

Wenn das Reich kommt, werden die Menschen, die dann noch leben, in überirdische Wesen verwandelt werden, während Tote zu dieser übernatürlichen Existenz aus dem Grabe erstehen werden. Diese Existenz ist den spätjüdischen Apokalypsen, Jesus und Paulus miteinander gemeinsam. In ihr ist gegeben, wie Jesus sich Messianität beilegt. Er meint nicht, daß er jetzt schon Messias sei, sondern er hält sich, in einem gewaltigen ethischen Selbstbewußtsein für den, der bei der Verwandlung, die alle Gläubigen beim

Eintreten des Reiches Gottes erleben werden, als der Menschensohn offenbar wird, der zum Gericht auf den Wolken des Himmels erscheint. Darum braucht er gar nicht von seiner Messianität zu reden. Er hat nicht nötig, die Hörer zum Glauben an diese Würde zu bringen. Sie werden ihn als Menschensohn erkennen, wenn das Reich anbricht und sie selber zu engelgleichen Wesen verwandelt werden. Bis dahin ist er nur ein in der natürlichen Welt lebender, unscheinbarer Nachkomme aus Davids Geschlecht, der mit glühenden Worten die Nähe des Reiches Gottes predigt und die Gläubigen anfleht, durch Änderung des Sinnes sich zur Anwartschaft auf dieses Reich zu bereiten.

Warum aber Jesu Flucht in die Einsamkeit und der Todesentschluß? Weil das Reich nicht anbricht, als er es erwartet! Der Schlüssel zum Leben Jesu liegt im zehnten Kapitel des Matthäus in der Rede, die Jesus den Jüngern hält, als er sie zwei und zwei in das jüdische Land entsendet, daß sie in fliegender Hast die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Reiches und das Erscheinen des Menschensohnes verkünden. Ehe sie mit ihrer Fahrt zu Ende sind, wird das alles geschehen. „Wahrlich, ich sage euch; Ihr werdet mit den Stätten Israels nicht zu Ende kommen, bis der Menschensohn kommt.“ (Matth. 10, 23.) Also erwartet Jesus sie überhaupt nicht mehr zurück! Erst als Verwandelte im Reiche Gottes, wo sie dann zu ihrer Überraschung plötzlich sehen werden, daß ihr Meister der Menschensohn ist, gedenkt er sie wiederzusehen.

Neben der Versicherung der unmittelbaren Nähe des Reiches Gottes finden sich in dieser Aussendungsrede noch ergreifende Mahnungen an die Jünger, wie sie sich in den Verfolgungen verhalten sollen, die über sie bei ihrer fliegenden Fahrt durch Juda hereinbrechen werden, im Zusammenhang mit einem allgemeinen Aufruhr, der sich entfesseln wird. Mit diesen Weissagungen von Verfolgungen wußte die bisherige Leben-Jesu-Forschung bis auf Schweitzer nichts anzufangen. Sie mußte annehmen, daß sie unauthentisch seien! Tatsächlich aber kann Jesus, weil er mit den Gläubigen in den Vorstellungen des Spätjudentums denkt, von der unmittelbaren Nähe des Reiches Gottes gar nicht reden, ohne

zugleich zu Standhaftigkeit in grausiger Verfolgung aufzufordern. Vor dem Eintritt des messianischen Reiches soll ja, nach spätjüdischer Lehre, die uns in den spätjüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung Johannis enthalten ist, die böse Weltmacht sich in gewaltigen Anläufen gegen die Erwählten austoben. Als die Geburtswehen des „Messias" bezeichnete man dieses Ereignis. Die Gläubigen, die in Verfolgung und Pein nicht standhaft blieben, gingen ihrer Erwählung verlustig.

Das zehnte Kapitel des Matthäus, dem man bisher so wenig Beachtung schenkte, ist also der Schlüssel zum Leben Jesu, weil es ihn die vormessianische Drangsal und das Kommen des Menschensohnes als unmittelbar nahe und miteinander verbunden verheißen läßt und zugleich die Angabe enthält, daß er die Jünger in dieser Weltära nicht mehr zurückerwartet. Er ruft ihnen ein geheimnisvolles „Auf Wiedersehen bei dem Kommen des Menschensohnes" zu.

Aber was er erwartet und verheißen hat, trifft nicht ein. Die große Drangsal bricht nicht an; das Kommen des Menschensohnes findet nicht statt; die Jünger kehren zu ihm zurück, ohne daß ihnen ein Haar gekrümmt wurde. Was bedeutet dies?

Um mit diesem erschütternden Ereignis des Nichteintreffens des Reiches Gottes fertig zu werden, zieht sich Jesus von der Menge, die ihn in glühender Erwartung des Kommens des Reiches umlagert, in die Einsamkeit zurück. Im Propheten Jesaia findet er die Deutung. Er bezieht die Worte von dem Knecht Gottes, der das Leiden und die Sünde der anderen trägt (Jesaia 53), auf sich. Ursprünglich gehen sie, der wahrscheinlichsten Erklärung nach, auf das Volk Israel, das unter den heidnischen Völkern leiden muß, daß diese durch es zur Erkenntnis Gottes kommen und es nachher, wenn es durch Gott verherrlicht ist, als ihren Retter preisen.

Daß er leiden müsse, stand Jesus von vornherein und von jeher fest. Er erwartet, daß er in der vormessianischen Drangsal auf das furchtbarste betroffen werde. Flehentlich vermahnt er die Jünger und die Gläubigen, daß sie in seiner schmählichen Erniedrigung nicht an ihm irre werden.

Aber an Stelle dieses Leidens mit den anderen tritt nun die

des Leidens für die anderen. Daß die Allmacht Gottes, allen Erwartungen von einer vormessianischen Drangsal zum Trotz, das Reich ohne diese Drangsal könne in Erscheinung treten lassen, ist eine Möglichkeit, die in Jesu Anschauungen vom Reiche gegeben ist. Dies bezeugt die letzte Bitte des Vaterunsers „Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.“ Die Versuchung, von der hier die Rede ist, ist nicht die psychologische Versuchung des Menschenherzens zum Bösen, sondern die grausige, kollektive Versuchung, die alle Gläubigen in der vormessianischen Drangsal erwartet, wo sie der bösen Weltmacht ausgeliefert sind, daß sie ihre Erwählung bewähren. In einem Atem sollen die Gläubigen beten um das Kommen des Reiches und um die Verschonung von der vormessianischen Drangsal.

Daß Drangsal und Reich nicht kamen, als er sie für ganz bald erwartete, bedeutet für Jesus, daß die letzte Bitte des Vaterunsers erhört ist für die Gläubigen. Er allein, als der kommende Menschensohn, wird leiden und sterben und für sie sühnen, daß sie nicht in der Drangsal geläutert zu werden brauchen und nicht in Gefahr kommen, nicht standhaft zu bleiben. In diesem Sinne sagt er, daß er nicht gekommen sei, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele Die „Vielen“ sind die Gläubigen, für die er durch sein Leiden und Sterben die Verschonung von den Leiden der vormessianischen Drangsal, die ihnen eigentlich bestimmt wären, erkauft. Jesus faßt also seinen Tod wirklich als einen Sühnetod auf, der den Menschen, die ihn umgeben, zugute kommen soll. Daß Gott diese Stellvertretung zuläßt ist eine Gnade, die er den Erwählten erweist.

Nun hat es Jesus also in der Hand, die vormessianische Drangsal und im Anschluß daran das Kommen des Reiches herbeizuführen. Er braucht nicht mehr zu warten, er hat nur zu handeln. In dem Augenblicke, wo er für sich Leiden und Tod von den Mächten erzwingt, die wider ihn und die Gläubigen sind, kommen die Ereignisse der Endzeit miteinander in Gang.

Darum bricht er nach Jerusalem auf, dort zu sterben. Den Jüngern tut er dieses Geheimnis kund, daß sie nicht an ihm irre werden. Bis zuletzt behält er die Hoffnung, daß Gott in seiner

Güte und Allmacht auch ihm das Leiden ersparen könne. In Gethsemane fleht er darum, stellt aber alles Gott anheim. Da aber von den Jüngern sich welche vermessen haben, den Kelch, den er trinken werde, auch zu trinken, um die höchsten Ehrenstellen neben ihm im Reiche zu erwerben (Matth. 20, 20—24), ist er nicht sicher, daß nicht auch sie mit leiden und mit sterben müssen. Darum fleht er sie in Gethsemane an, wach zu bleiben und zu beten, daß sie nicht durch die Drangsal hindurch müssen. Dieses „Daß ihr nicht in Versuchung fallet“ (Matth. 26, 41), ist dasselbe wie das „Und führe uns nicht in Versuchung“ aus dem Vaterunser. Als er die Häscher kommen sieht, weiß er, wie Gott beschlossen hat.

In der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ setzt sich diese Auffassung Schweitzers mit der ganzen bisherigen Forschung auseinander. Er zeigt, wie in der Evolution des Problems im Laufe der Forschergenerationen alles auf die Alternative zustrebt: entweder sind die Worte von der Weltendерwartung echt, oder unecht. Sind sie echt, so ist das ganze Leben und Handeln Jesu aus ihnen zu erklären. Sind sie unecht: was ist dann in den Evangelien überhaupt noch echt?

Die bedeutendsten Versuche einer eschatologischen Erklärung des Lebens Jesu gehen auf Hermann Samuel Reimarus, Fr. W. Ghillany und Johannes Weiß zurück. Sie gediehen aber nicht zu Ende, weil sie nicht konsequent genug waren und die Bedeutung der Aussendungsrede in Matthäus 10 nicht erkannten.

Das Verfahren, die Worte vom Weltende außer Kraft zu setzen, wurde von Chr. Hermann Weiße, Gustav Volkmar, Tim. Colani und William Wrede geübt. Es führt jedoch zu einer merkwürdigen Konsequenz. Die Erklärung, daß in der ersten Christenheit Weltenderwartung und Glaube an ein übernatürliches Gottesreich aufgekommen waren und daß die Evangelien daraufhin Jesus selber solche Aussprüche in den Mund gelegt haben, hörte sich gut an. Aber sie ruft die Frage hervor: Haben die Späteren sich damit begnügt, dem historischen Jesus Worte vom Weltende in den Mund zu legen? Stammt nicht etwa seine Behauptung der Messias zu sein, aus derselben Quelle? Das Eschatologische und das

Messianische hängen ja innerlich so eng zusammen, daß eins von dem andern nicht zu trennen ist. In dieser Erwägung zieht William Wrede die Konsequenz, daß Jesus selber sich nie für den Messias gehalten habe, sondern erst von der späteren Überlieferung dazu gemacht worden sei. Der historische Jesu sei einfach ein jüdischer Lehrer gewesen. Nimmt man eine so durchgreifende spätere Umgestaltung der Überlieferung über Jesus an, so ist aber nicht darzutun, ob an den ganzen Nachrichten über Jesus überhaupt noch etwas Historisches ist. Arthur Drews und die andern Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu ziehen also nur die letzten Konsequenzen aus der Tatsache, daß mit der Anzweiflung der Weltenderwartung Jesu seine Persönlichkeit ihren historischen Charakter verliert und in der Zeit, in der ihn die Evangelien auftreten lassen, nicht mehr zu Hause ist.

Die Alternative lautet also: Entweder ist Jesus aus seinen Worten vom Weltende und dem übernatürlichen Reiche Gottes zu verstehen, oder er zerfließt in ein nebelhaftes Gebilde, dessen Geschichtlichkeit selber fraglich wird. Die Stärke der Position Schweitzers ist die, daß er die Überlieferung der beiden ältesten Evangelien als vollständig authentisch gelten lassen kann.

Als dialektische Leistung ist Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" eine künstlerische Tat. Er bringt Ordnung in den chaotischen Stoff. Und mit welchem Leben und welcher Wärme ist das Werk geschrieben bei aller wissenschaftlichen Gediegenheit! Zum ersten Male wird Reimarus, den man nur als einen deistischen Schriftsteller wertete, als ein historischer Forscher verständlich, der seiner Zeit weit voraus war. Viel Sympathie wagt Schweitzer Strauß entgegenzubringen, den er als Forscher hoch über Renan stellt. Als erster weist er auf die große Bedeutung des edlen William Wrede hin, der von der zeitgenössischen Theologie kaltgestellt worden war und nun, einem frühen Tode entgegensiechend, solche Anerkennung fand.

Durch Schweitzers Lösung des Geheimnisses des Lebens Jesu wird die Persönlichkeit Jesu uns in ungeheurer Lebendigkeit nahe gebracht. Sein Jesus lebt, weil er wagt, ihn in den Anschauungen seiner Zeit gewurzelt sein zu lassen.

Ist nun aber nicht Gefahr, daß uns dieser Jesus zugleich fremd wird, weil er in einer uns fremden Gedankenwelt lebt? Ist sogar nicht Gefahr, daß er uns als krankhaft erscheint?

Letztere Frage nimmt Schweitzer in seiner medizinischen Doktordissertation, „Die psychiatrische Beurteilung Jesu", vor. In der Auseinandersetzung mit den psychiatrischen Schriften von de Loosten, Binet-Sanglé, Rasmussen, die Jesu geistige Gesundheit anzweifeln, weist er nach, daß das Fremdartige nicht mit dem Krankhaften identifiziert werden dürfe. In der Weltenderwartung und in der Hoffnung auf ein überirdisches Messiasreich bekennt sich Jesus zu einer Weltanschauung, die in den Schriften der Propheten und den Apokalypsen des Spätjudentums niedergelegt war und die von vielen Zeitgenossen geteilt wurde. Für seinen Glauben, daß er selbst in der Verwandlung in die übernatürliche Daseinsweise als Messias offenbar werden würde, hatte er einen Anhaltspunkt in seiner nicht zu bezweifelnden Abstammung aus dem Geschlechte Davids. Das Selbstbewußtsein, das ihm erlaubt, diesen Gedanken zu denken, bleibt etwas Geheimnisvolles, wie jede große Tat des Selbstbewußtseins. Von Krankhaftigkeit zu reden geht aber nicht an. In keiner Situation seines Lebens, und dies ist das Entscheidende, benimmt sich Jesus wie eine krankhafte Persönlichkeit. Die, die ihm „Größen- und Verfolgungswahn" beilegen, sind nicht im klaren, was Größen- und Verfolgungswahn ist und wie er sich äußert.

Am Ende der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, wo der Historiker sein Werk getan hat, nimmt der Denker das Wort. Dieser fremdartige Jesus, sagt Schweitzer, ist wahr; also hat er für uns eine Bedeutung. Wir müssen schwerer mit ihm ringen als mit dem, den wir uns nach unsern modernen Ideen gestaltet hatten. Dafür aber ist er unmittelbarer, größer, ergreifender. Das Gewaltige an Jesus ist, daß er, was man sich bisher nicht einzugestehen wagte, eine absolute Ethik aufstellt. Nicht, daß Jesus den Gedanken des Weltendes gedacht hat, sondern was er daraus gemacht hat, ist das für uns Bedeutungsvolle. In der Erwartung des Weltendes hat Jesus die absolute Ethik gedacht, die Ethik der Vervollkommnung der Persönlichkeit — die einzig wahre Ethik.

Ist das Material der Weltanschauung Jesu ganz zeitlich bedingt, so ist die Persönlichkeit, die in diesem Material sich Weltanschauung und Ethik schafft, von einer gewaltigen Zeitlosigkeit. Die absolute Ethik und die Idee des Reiches Gottes als der großen Notwendigkeit der Welt hat Jesus mit so ungeheurer Wucht gedacht und in die Welt geworfen, daß er damit wirklich zum Herrn wird, unter dessen Macht wir uns beugen. Jesusmystik, das heißt innerliches Verhältnis zur geistigen Persönlichkeit Jesu, ist Schweitzers letztes Wort: „Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten, wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: ‚Du aber folge mir nach!' und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen oder Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Weihen, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist . . ." In diesen Schlußworten der Leben-Jesu-Forschung wird in die moderne Theologie und Religiosität ein Wort hineingeworfen, das ihr neu ist: Mystik.

Die Lösung aller Probleme der Ethik und der Weltanschauung ist das Erreichen der Mystik, wo geistiges Wesen unmittelbar mit geistigem Wesen in Verbindung tritt und das Verstehen sich im Erleben vollendet. In dem Augenblick wo er den Schluß der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung schreibt, ist Schweitzers Philosophie schon fertig. Wie in einer Andeutung, die ihm entfällt, gibt er sie preis. Die ersten Skizzen der Kulturphilosophie gehen auf 1900 zurück. Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung entstand 1906, als Schweitzer schon Medizin studierte, um im Dienste des Geistes Jesu nach Afrika zu gehen.

Neuerdings wurde die Frage aufgeworfen, ob Schweitzers philosophische Entwicklung durch die Versenkung in die Eschatologie und die Ethik Jesu beeinflußt ist, oder ob er umgekehrt von seiner philosophischen Anschauung aus zum Verständnis der Eschatologie und der Ideenwelt Jesu kam. Das letztere ist wohl das Richtige.

Daß Schweitzer, nachdem er das historische Jesusbild so scharf herausgearbeitet hat, es zuletzt doch nun als etwas Relatives wertet, hat zu mancherlei Mißverständnissen Anlaß gegeben. Schweitzer ist viel zu sehr Realist, um mit dem Gedanken auch nur zu spielen, daß die geschichtliche Erkenntnis etwas Nebensächliches sei. Die geschichtliche Wahrheit ist ihm etwas Heiliges. Auf sie hat alles Forschen in ungebrochenem Wahrheitsdrang zuzugehen. Jede Regung von historischem Skeptizismus ist ihm antipathisch. Für die, die ein historisches Problem nicht in aller Entschiedenheit und mit allem Mute in Angriff nehmen, hat er in seinen Werken harte Worte.

Die übergeschichtliche Betrachtungsweise, bei der Schweitzer ankommt, wo er unser Verhältnis zu Jesus zu begreifen sucht, hat das Charakteristische, daß sie durch die Geschichte hindurchgegangen ist. Sie ist nicht gleichgültig dagegen, ob diese oder jene historische Ansicht zutrifft, sondern sie erhebt sich über eine bestimmte, als die historisch wahr erkannte Auffassung. Nur in dieser Weise wird sie „übergeschichtlich". Durch die Geschichte von der Geschichte frei werden: dies die Paradoxie Schweitzers. Unser Verhältnis zur Vergangenheit ist ein unmittelbares, geistiges, bei dem es zuletzt nur auf das geistige Wesen der Persönlichkeit, nicht auf das zeitgenössische Vorstellungsmaterial, in der sie sich dachte, ankommt. So ist das geistige Wesen Jesu zeitlos, wenn auch die Vorstellungswelt, in der es sich erfaßte, in einer so einzigartigen Weise zeitlich bedingt war, daß sie allen späteren Weltanschauungen immer fremd bleiben wird.

Schweitzers Werk über Paulus ist noch unvollendet. Veröffentlicht ist davon nur die „Geschichte der Paulinischen Forschung". In ihr formuliert Schweitzer, wie in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung", das Problem von einer gewonnenen historischen Einsicht aus und in Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung. Die Darstellung der Gedankenwelt des Paulus steht noch aus. In dem Schlußkapitel der Geschichte der Paulinischen Forschung werden die Grundlinien des Systems des Heidenapostels klar skizziert.

Interessant ist, daß Schweitzer, wie er es selbst sagt, immer

nur dasselbe Buch schreibt. Die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ die „Geschichte der Paulinischen Forschung“ und „Kultur und Ethik“ sind dialektische Gebilde derselben Art. Es ist für Schweitzer Bedürfnis, seinen eigenen Gedanken als etwas Objektives zu begreifen, indem er sich davon Rechenschaft gibt, inwiefern das Problem, wie er es erfaßt, und die Lösung, wie er sie unternimmt, als treibende Kräfte schon in der früheren Forschung vorhanden sind und nach Gestaltung ringen. Diese Auseinandersetzung mit dem was vor ihm war, in der er selber zur Klarheit über sich kommen will, wächst ihm dann unter der Hand viel größer aus, als er sie dachte. Der mächtige Band der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ war ursprünglich nur als ein kleiner Anhang zur Skizze des Lebens Jesu geplant. Die „Geschichte der Paulinischen Forschung“ sollte nur ein einleitendes Kapitel zur Darstellung der „Mystik des Apostels Paulus“ sein, und wurde dann ein selbständiges Werk. In der Kulturphilosophie wollte Schweitzer ursprünglich nur seine Ethik und seine Weltanschauung darstellen, ohne jede Auseinandersetzung mit den Leistungen der Vergangenheit. Zuletzt aber kam er fast wider Willen dazu, in „Kultur und Ethik“ die tragische Geschichte des Ringens um Ethik und optimistische Weltanschauung im abendländischen Denken zu beschreiben. Der Historiker und der Denker sind in ihm so organisch verbunden, daß er nicht Historiker sein kann, ohne zugleich Denker zu sein, und nicht Denker, ohne zugleich Historiker zu sein. Beispiele, daß beide Anlagen so stark und gleichmäßig ausgebildet und zugleich wieder innerlich in solcher Beziehung zueinander stehen, sind eigentlich selten.

In derselben Weise durchdringen sich der Historiker und der Künstler in Schweitzer. Das Ideal der Orgel stellt er auf, indem er die künstlerische Bedeutung der Anlage und des Klangs der alten Orgeln, die man schon längst überholt glaubte, wieder zur Geltung bringt und sich mit allen in den letzten Generationen gemachten Fortschritten des Orgelbaues auseinandersetzt. Seine schlichte Auffassung der Bachschen Werke begründet er durch ein Zurückgreifen auf die Orgeln, die Orchester und die Singchöre jener Zeit. Der Künstler und der Historiker zu-

sammen machen dem unseligen Modernisieren der Werke Bachs ein Ende.

Zurück zu Paulus. Die große Frage lautet: Denkt Paulus jüdisch, oder bietet er den ersten Versuch einer Durchsetzung des Christentums mit Ideen einer griechisch-orientalischen Religiosität. Paulus ist eine überaus rätselhafte Erscheinung. Die Briefe, aus denen wir seine Lehre kennen, sind zwei Jahrzehnte nach dem Tode Jesu geschrieben. Aber Paulus greift gar nicht auf die Lehre Jesu zurück. Er zitiert keine Worte von ihm. Wären wir für unsere Kenntnis Jesu nur auf Paulus angewiesen, so wüßten wir weder etwas von der Bergpredigt, noch vom Vaterunser; wir wüßten auch nichts von seinen Gleichnissen. Der historische Jesus tritt für Paulus ganz hinter der Idee Christus zurück. Bei Jesus keine Spur von Mystik, wie ja die jüdische Religion keine Tendenz zur Mystik zeigt, sondern naiv und nüchtern ist. Dies alles spricht für ein Neues, Fremdartiges in der Gedankenwelt Pauli. Und daß er in Kleinasien aufwuchs und den Drang hatte, den Griechen das Evangelium zu predigen, scheint auch dafür zu sprechen, daß bei ihm das Christentum sich in griechischen Ideen zu begreifen sucht. Also liegt es nahe, Paulus und seine Christus-Mystik aus griechischen Vorstellungen zu erklären.

Tatsächlich haben auch alle Forscher von Ferdinand Christian Baur an, der sich zuerst intensiv mit dem Paulinischen Problem befaßte, bis herunter zu Holtzmann, Pfleiderer, Reitzenstein, Deißmann, Harnack und anderen das Gedankensystem Pauli ganz oder wenigstens zu einem großen Teil aus dem Griechentum erklärt.

Daß Bruno Bauer und die „Holländische Schule" — van Manen, Steek, Pierson, Loman — viel radikaler verfuhren und die Briefe des Paulus überhaupt als griechische Schöpfungen aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aufgefaßt haben wollten, an denen der historische Paulus, — wenn es überhaupt einen gegeben habe, — nicht beteiligt sei, wurde als eine Kuriosität angesehen, mit der man sich ernstlich nicht zu befassen brauche.

Hier setzt nun Schweitzer mit der Problemstellung ein. Mit nichten, sagt er, darf man es damit leicht nehmen, daß der

Heidenapostel Paulus und seine Briefe eine Erfindung des beginnenden zweiten christlichen Jahrhunderts sein könnten. Bedenken denn die „vernünftigen Forscher", die über solche Exzentrizität lächeln, was sie selber der Geschichte zumuten, dadurch daß sie bei Paulus griechische Ideen statuieren? In dem Kreise der leiblichen, ganz jüdisch befangenen Jünger Jesu soll ein Paulus aufgetreten sein, der ein Evanglium von ausgesprochen griechischem Charakter lehrte. Wie ist das denkbar? Paulus war selber Pharisäer. Die jüdische Schriftgelehrsamkeit war von allen Einflüssen der geistigen Umwelt abgeschlossen. Nur in Alexandrien gab es eine jüdische Schriftgelehrsamkeit, die den griechischen „Logos" in jüdische Theologie einführen wollte. Wir wissen von ihr aus den Werken Philos. Aber mit ihr gerade hat Paulus weder einen Gedanken noch ein Wort gemein! Und wie sollten es die Apostel Jesu und die Urgemeinde ertragen haben, daß einer griechische Gedanken als christliche ausgab!

Daß ein griechisch denkender Paulus unter den ersten Christen aufgetreten ist und von ihnen geduldet worden sei, ist also gerade so schwer glaubhaft zu machen, als daß der Heidenapostel Paulus eine literarische Schöpfung einer späteren Zeit ist.

Zudem würde das System Pauli auch durch die Annahme der griechischen Provenienz gar nicht erklärt. Seine Mystik hat gar nichts mit griechischer Mystik zu tun, auch nichts mit den Ideen der orientalisch-griechischen Mysterienreligionen. Auch berühren sich diejenigen, die dann im zweiten Jahrhundert die Hellenisierung des Christentums übernehmen — ein Justinus Martyr, ein Ignatius —, gar nicht mit Paulus.

Also liegt hier etwas vor, das das Problem des Paulus in Parallele zu dem Leben-Jesu-Problem setzt. Sowie man bei Jesus die Weltenderwartung — dieses spezifisch Spätjüdische als später dem Bilde hinzugefügt auffassen will, verflüchtigt sich die ganze Gestalt und verliert den historischen Boden unter den Füßen. Sobald man bei Paulus griechische Ideen voraussetzt, wird er als Erscheinung, die unmittelbar auf Jesus folgt und sich in der ersten Gemeinde bewegt, unerklärlich und sinkt immer tiefer in die spätere Zeit herab, bis man nur noch die

Auskunft hat, ihn als eine Erfindung des zweiten Jahrhunderts nach Christus zu bewerten.

Kompliziert würde die Sache noch dadurch, daß dieser griechisch denkende Paulus in der lebhaftesten Weltenderwartung lebt. Mit brennender Sehnsucht wartet er der Parusie des Christus, auf den Wolken des Himmels. Er hofft, wie er im vierten Kapitel des ersten Briefes an die Thessalonicher bekennt, dieses Ereignis als ein Lebender zu erleben und als ein Verwandelter zu dem Herrn in die Wolken entrückt zu werden, samt anderen Gläubigen: „Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden" — heißt es im fünfzehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes.

Wie soll jemand zugleich in der jüdischen Weltenderwartung und in griechischer Mystik, die solchem Naiv-Realistischen direkt entgegengesetzt ist, daheim sein können. Dies ist unmöglich. Also ist Paulus entweder Grieche oder Jude. Entweder ist seine Mystik griechisch zu verstehen: dann paßt er nicht in die erste Generation und kann die vielen Sätze, in denen er sich zur Weltenderwartung bekennt, nicht geschrieben haben — oder aber, er ist in seinem Denken Jude und wurzelt wie Jesus in der spätjüdischen Weltenderwartung: dann gehört er wirklich in die erste Christengemeinde, in der ihn die Briefe auftreten lassen und ist eine historische Erscheinung. Nur die letztere Lösung ist zulässig.

Dies heißt aber, daß die Mystik des Apostels Paulus aus seiner Weltenderwartung zu erklären ist. Tatsächlich geht die Lösung Schweitzers dahin. Paulus hat die Tatsache, daß die messianische Welt mit dem Tode und der Auferstehung Jesu eigentlich schon angebrochen ist, in die Mystik von dem Sein in Christo gesteigert. Eigentlich — dies der Gedanke Pauli, der an so vielen Stellen durchbricht — sind wir keine natürlichen Menschen mehr, sondern sind schon in übernatürliche Wesen verwandelt, nur daß wir die Hülle des irdischen Menschen noch wie ein bald abzuwerfendes Gewand an uns tragen. Wir sind mit Christo gestorben und auferstanden. Wir sind eine neue Kreatur geworden. Das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden. Von hier aus ist das ganze System als eine Einheit zu begreifen.

Jesus und Paulus sind beide ganz aus jüdischen Gedanken zu erklären. Damit ist eine ganz neue Auffassung des Urchristentums aufgestellt. Auch Adolf Harnack, in seiner großen Dogmengeschichte, läßt, wie Ferdinand Christian Baur vor ihm, die Evolution des Christentums zum Griechentum mit Paulus beginnen, weil er die Mystik des Paulus anders nicht erklären kann. Die eschatologische Deutung der Mystik des Paulus stellt die Geschichte des Beginns des christlichen Dogmas auf ein ganz neues Fundament. Dabei tritt uns dann Paulus in einer Schlichtheit und Unmittelbarkeit entgegen, die man nie bei ihm vermutet hätte. Die Erklärung seiner Gedanken aus hochgesteigerter eschatologischer Erwartung gibt ihnen das Leben wieder, in dem er sie dachte.

Eduard Reuß, der elsässische Theologe und Orientalist, der als erster entdeckte, daß das sogenannte Mosaische Gesetz aus verschiedenen, zeitlich weit auseinanderliegenden Schichten bestehe, fand erst Anerkennung, als ein Wellhausen seine schon fast der Vergessenheit verfallende Entdeckung wieder aufgriff. Albert Schweitzer ist glücklicher daran. Seine Auffassung des Lebens Jesu und des Urchristentums hat sich, nachdem sie anfangs schwer angegriffen wurde, in ihren Grundgedanken nach und nach wie von selbst durchgesetzt. Sie hat das modernisierte und schwächliche Jesusbild, das bis dahin als historisch galt, verdrängt: sie setzt an Stelle des komplizierten Paulus einen elementaren spekulativen Denker. —

Rezension und Miszelle

Lina Keßler

Salem-Stettin

Zu N. Söderblom „Das Werden des Gottesglaubens"

Über religiöse Bildlichkeit

Nachdem (1916) eine deutsche Ausgabe von Erzbischof Söderbloms „Gudstroms Uppkomst" unter dem Titel: „Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfänge der Religion", herausgegeben von R. Stübe, in Leipzig erschienen war, machte mir der Herausgeber von Stud. u. Krit. freundlicherweise den Vorschlag, das Buch in seiner Zeitschrift anzuzeigen. Die Besprechung blieb wegen der Ungunst der Zeit unveröffentlicht. Schon damals wagte ich, auf Mängel hinzuweisen, mit denen ich jetzt glaube, bedenkliche Wirkungen in Zusammenhang bringen zu können. Nun 1926 eine zweite verkürzte, sonst kaum veränderte Auflage erschienen ist, will mich eine Kritik um so mehr wieder zeitgemäß dünken, als, was ich bei Söderblom vermisse, auch meines Wissens in den anderen neueren religionswissenschaftlichen Werken fehlt: die Rücksicht auf die entscheidende Bedeutung, welche die symbolische, die metaphorisch-bildliche Erkenntnis für die Religion hat. Für das Recht von bildlicher E r k e n n t n i s zu sprechen, mag auf Kant verwiesen werden, der in seiner Anthropologie (§ 38) von „dem symbolischen Erkenntnis" sagt, es sei nicht dem intuitiven (durch sinnliche Anschauung), sondern dem intellektuellen (durch Begriffe) „entgegengesetzt", und als seine Vertreter die „Propheten und Homer" nennt [1]). Die Bedeutung dieser Erkenntnis für das Werden des Gottesglaubens möge noch Girgensohn bezeugen, der (D. seel. Aufbau d. relig. Erlebens, S. 565) von dem „symbolischen Charakter des religiösen Erkennens" als von „einer der merkwürdigsten Eigentümlichkeiten des

1) Wie ungeklärt in diesem Punkt der wissenschaftliche Sprachgebrauch und also auch das Denken noch ist, zeigt sich darin, daß Nikolai Hartmann in seiner Metaphysik der Erkenntnis schreiben kann (S. 384): „Wie sehr in diesem Sinne das diskursive Denken, alles was begrifflich logische Natur hat, symbolisch ist, bedarf keines Nachweises." Und S. 511: „Eine Erkenntnis, die nicht symbolisch, ist notwendig intuitiv".

menschlichen Seelenlebens“ spricht. Auch er läßt es dabei bewenden, und — das kann nicht leicht zu oft gesagt werden —, während die begriffliche Erkenntnis von altersher bis heute wieder und wieder definiert worden ist, fehlt es bis heute an einer ausführlichen Definition der bildlich symbolischen, wenigstens der religiös symbolischen, an einer bekannten und anerkannten jedenfalls.

Die folgende Besprechung von Söderbloms Werk hält sich an seine Unterscheidung von Animismus, Urhebergl auben und Machtglauben, an sie schließt sich der Versuch einer Definition der religiös-bildlichen Erkenntnis, und zuletzt soll erörtert werden, was ich unter den bedenklichen Wirkungen des einflußreichen Buches verstehe.

Animismus.

Den Ursprung des Animismus findet auch S. in der Vorstellung, daß die Seele, die „erst als fein materiell, in der späteren Entwicklung als Geist aufgefaßt wird“ (S. 21), im Traum oder beim Tode den Körper verläßt und entweder in andere Körper eingeht oder „frei schwebend“ existiert. Er schätzt den Animismus ungemein hoch ein als der ganzen idealistischen und spiritualistischen Weltansicht zugrunde liegend, wie sie (mit Ausnahme des ursprünglichen Buddhismus) ein wesentlicher Bestandteil aller höheren Religionen ist (S. 24), und billigt offenbar Tylors Ausspruch, der die Unterschiede der großen Religionen oberflächlich nennt im Vergleich mit dem tiefsten aller Schismen, welches den Animismus, die „Theorie von der Seele“, vom Materialismus scheidet (S. 22). Läßt nun aber S. die Seele der animistischen Theorie noch fein materiell und erst in späterer Entwicklung als Geist aufgefaßt werden, geht da das tiefste aller Schismen nicht durch S.s Animismus selber? — Ein Bewußtsein um eine gewisse Spaltung könnte man denn auch bei ihm darin finden, daß er vom Animismus noch den Animatismus unterscheidet, die Auffassung aller Dinge als lebendig ohne die Vorstellung einer vom Körper unabhängigen Seele. Zwar wird der Animatismus hingestellt als nur eine Art Vorstufe des Animismus, die sich noch heute im kindlichen Denken findet; aber S. muß doch bemerken (S. 12), daß er „viel leisten“, „sogar eine ganze reiche Mythologie entwickeln“ könne. In solcher Mythologie ist er nun unzweifelhaft mit Bildlichkeit (der Natur) verbunden und könnte im Unterschied von der Auffassung, daß alle Dinge Leben haben (die übrigens auch unter Philosophen und Naturwissenschaftlern Vertreter hat), Symbolo-Animatismus genannt werden.

Es liegt in der Konsequenz von S.s Schätzung der „Seelentheorie“, daß er die Bedeutung des Himmelsgewölbes mit seinen Lichtern (und anderer Naturerscheinungen) für die Gottesvorstellung sehr gering einschätzt, immer wieder als „sekundär“ bezeichnet und auf die Vorstellung

der Einwohnung beschränkt wissen will — anders kann sie eben von der Seelentheorie aus nicht verstanden werden. S. 136 erklärt er ausdrücklich: „Ich wage, selbst über den beliebten ‚Himmelsgott' im allgemeinen der ketzerischen Ansicht zu sein, daß eine so wenig greifbare Vorstellung, wie es der Himmel ist, bei der Bildung von Gottesgestalten in der Regel nicht als Grundlage gedient habe." Dabei setzt er die von ihm abgewiesene Herleitung der Götter aus personifizierten Naturerscheinungen wieder einfach der Herleitung aus Geistern oder Seelen gleich (S. 161), so fremd ist ihm das Metaphorisch-Bildliche, so einseitig, möchte man sagen, ins Spiritistisch-Okkulte umgebogen. Das alles, obgleich nicht nur in seiner Darstellung uns der Himmel, sei es im Namen der Götter, sei es in ihren Attributen, unaufhörlich begegnet, sondern er auch immer wieder Aussagen von Autoritäten anführt[1]), die seiner Erklärung dieser Tatsachen nachdrücklichst widersprechen. Man hat, wie S. in der ersten Auflage erwähnt, eine Linie zu ziehen versucht, die vom primitiven Animismus zu Leibniz, Kant, Lotze führen soll; demgegenüber gestatten jene Aussagen, eine Linie anzudeuten, die von den Dschagganegern („Gott wohnt nicht auf der Sonne, sondern der ganze Himmel ist Iruwa") Eweern („Wo der Himmel ist, da ist Gott") usw. zu Goethe, Kant, Lipps führt. Goethe: „Ich glaube an einen Gott, dies ist ein schönes, löbliches Wort, aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbart, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden. — — Sollten wir in Blitz und Donner und Sturm nicht die Nähe einer übergewaltigen Macht — — — empfinden dürfen?" Kant: „Die Natur spricht in ihren schönen Formen figürlich zu uns, und die Auslegungsgabe ihrer Ziffernschrift ist uns im moralischen Gefühl gegeben." Lipps bemerkt in seiner Ästhetik (II., S. 53), der Erhabenheit der sich selbst Gesetze gebenden sittlichen Persönlichkeit stünde die Erhabenheit des Himmels nicht als andersartig gegenüber, sondern der gestirnte Himmel sei auch nur erhaben, „weil er uns erscheint wie ein unendlich mächtiges und reiches, zugleich von einem eigenen in sich einstimmigen Gesetz beherrschtes, also frei lebendiges Wesen." — Diese personifizierende Beseelung ist jedenfalls völlig unabhängig von der Vermittlung des Seelen- und Geisterglaubens, welcher in der Vorstellung wurzelt, daß die Seele als Hauch oder im Hauch — irgendeine Verkörperung ist für unser Vorstellungsvermögen unerläßlich — den Körper verläßt „frei schwebend fortdauert oder in allerlei Naturdinge eingeht."

Sie wird aber auch nicht schon voll erfaßt als unmittelbare unwillkürliche Einfühlung, Übertragung der menschlichen Seele auf die Natur-

---

1) Gutmann, S. 139; Preuß, S. 135; Spieth, S. 135; Foucart S. 142 u. a. m.

dinge. Die aktive Einfühlung hat eine passive zur Voraussetzung[1]: die Natur beseelt den Menschen, wie er sie. Und dieses „Entgegenkommen" ist ein beseelendes Beseeltsein, ein Zusammenklang, an dem die Seele erwacht, sich ihrer selbst als das Subjekt „höherer" Gefühle, sich ihres Ursprungs („himmlischen") bewußt wird, des „Ganz-anderen" und doch wieder Gleichen, dem sie ähnlich, dessen „Bild" sie ist, wie denn beides, der unendliche Abstand und die Gleichheit, eben den Begriff der Bildlichkeit ausmachen[2]). — Vergleicht man die Naturpersonifikation in der Fassung, welche von der Verwurzelung des Persönlichkeitsbewußtseins in der Bildlichkeit der Dinge ausgeht und für welche eine menschliche Seele haben und Religion haben eins ist, mit der Naturpersonifikation der animistischen Seelentheorie, so erscheint die letztere als eine veräußerlichende Mechanisierung der ersteren, und es ergibt sich zwischen beiden der Gegensatz von Leben und Tod, Wahrheit und Irrtum, Idealismus und Materialismus, Religion und Magie.

S.s hohe Wertung des Animismus beruht ausgesprochenermaßen auf der Gleichsetzung von Animismus und Unsterblichkeitsglauben, die von ihm als selbstverständlich angesehen wird. — Aber die „Unsterblichkeit" der animistischen „Seelen**theorie**" ist nicht Überwindung des Todes, sondern Bindung an den Tod; muß sie sich doch für ihre Vorstellungen immer wieder an die beim Sterben (anderer!) gemachten Beobachtungen halten. Dagegen ist in der „universellen Sympathie" als religiösen Grundform mit ihrer Aufhebung der Exklusivität der Subjekte in raumzeitlicher Entschränkung unmittelbar, intuitiv, nicht „theoretisch" durch eine Art Schlußverfahren, im Gottesglauben der Unsterblichkeitsglaube gegeben.

Dieser Unsterblichkeitsglaube hat sich einen Ausdruck geschaffen in den uralten Mysterienkulten, in die viel Magisch-Animistisches eingegangen ist, bei denen aber doch „das Streben nach Vereinigung mit Gott, nach Untergang des Individuums in der Gottheit, alle Mystik hochbegabter Völker mit den Aufregungskulten der Naturreligion an der Wurzel zusammenbindend" (E. Rohde), die Verwurzlung in der Natur**bildlichkeit** (Sonnenkult, Untergang, der Aufgang ist) nie verleugnet hat. Aus der Bildersprache des hellenistischen Mysterienwesens konnte Paulus Wendungen hinübernehmen in sein Auferstehungsevangelium, und der christliche Festkalender konnte sich anschließen an das

---

1) „Sage man immerhin", bemerkt Uhland einmal, „der Mensch verlege nur seine Stimmung in die fühllose Natur, er kann nichts in die Natur übertragen, wenn sie nicht von ihrer Seite selbsttätig anregend entgegenkommt."

2) **Cumont** (Die orient. Rel. usw., 1914, S. 233) bezeichnet als die religiöse Grundform „eine universelle Sympathie, die zwischen Wesen und Dingen, die gleichfalls mit einem geheimnisvollen Wesen beseelt werden, verborgene und wirksame Sympathien statuiert".

Auferstehungsleben in der Natur. Es besteht ein enger Zusammenhang dazwischen, daß S. die religiöse Bildlichkeit so wenig berücksichtigt, und daß er vom Auferstehungsglauben ganz schweigt. Schwerverständlich ist, daß er (S. 65) mit „unserm (?) auf das äußerste zugespitzten Dualismus von Seele und Körper" auch Paulus in Verbingung bringt. In Paulus' Auferstehungsglauben als Mit-Sterben (Mit-Gekreuzigtsein) und Mit-Auferstehen (Auferstandensein) hat die Aufhebung der Exklusivität der Subjekte in raumzeitlicher Entschränkung, welche im Gegensatz zu der an die raumzeitliche Vereinzlung gebundene begriffliche Erkenntnisweise das Hauptmerkmal des bildlichen Erkennens ist, ihren höchsten Ausdruck gefunden (Eph. 2, 4–6. Röm. 6, 2, ff.)[1]). — Auf solcher Höhe, zu der allein der Kreuzestod Jesu ihn erheben konnte, hat sich der christliche Auferstehungsglaube nicht gehalten, sondern ist unter den Schrecken von Tod und Grab animistisch geschwächt worden.

Das Schisma in S.s Animismus geht auch durch Luthers Eschatologie; aber der echte Luther kommt nicht auf seiten des echten Animismus zu stehen (S. 287), auch der echte Jahve nicht, von dem S. denn auch sagt, daß seine „Alleinherrschaft den Toten ihre Kraft nahm" (S. 66). Das ist schwer zu verstehen, wenn doch auch wieder die Furcht, die Jahve einflößt (S. 322) identifiziert werden kann mit der Furcht, in welcher die Menschen zitterten vor den animistischen Geistern und Göttern, die aus den Totengeistern geworden. Man sollte meinen, daß bei solchem Ursprung nicht Engel als Winde und Feuerflammen, sondern die Geister der Toten zu Jahve in sein Reich gehören müßten und nicht in ein wesenloses Schattenreich verbannt sein könnten, das in Feindschaft mit seinem Reich gedacht und daraus sie zu zitieren als schwere Versündigung gegen Jahve empfunden werden konnte.

Gewiß bleibt S. in der Erklärung vom Ursprung der biblischen Gottesvorstellung nicht bei dem animistischen Naturgeist (Gewittergott) stehen. „Daß Jahve so bedeutend wurde, beruht nicht auf Bruch und Getöse des Sinai, sondern auf dem, was in der Seele des Propheten vorging." Gehört denn aber nicht ein „inneres Erleben" zum Ursprung einer jeden Gottesvorstellung, selbst beim Fetisch? S. geht auf die Be-

---

1) In „Die Auferstehung der Toten" (S. 112) sagt K. Barth: „Von einem nicht leiblichen Dasein weiß Paulus" (er hätte wohl sagen können, weiß die Schrift) nichts. Zu 1 Kor. 15, 51: „Das Mysterium, das Paulus hier enthült, ist die Gleichzeitigkeit der Lebenden und Gestorbenen in der Auferstehung. — Miteinander ruft Gott den Abraham und uns und unsere Kinder". Im gleichen Sinne Luther in einer der Tischreden (W. A. 5, 218 f.), wo er die distinctio, danach Abrahams Seele bei Gott sei, sein Leib in der Erde liege, einen „Dreck" nennt, vom emigrare der Seele redeten die Philosophen, und zu seiner Käthe sagt: „Bist du doch schon im Himmel" (Eph. 2, 6: „gesetzt in das himmlische Wesen"). Für weiteres mag verwiesen sein auf: L. Keßler, Ev. Glaubensgewißheit, Tübingen 1920 und Relig. Wirklichkeit, Göttingen 1903.

griffe des „Prophetischen“, der „Offenbarung“ als des Unterschiedlichen in der Religion Israels nicht ein. Wenn wir die dem Tode die Kraft nehmende Alleinherrschaft Jahves im Glauben Israels verstehen als in radikalem Gegensatz zur Geisterfurcht des Animismus[1]) und in Kontinuität mit ihr den Auferstehungsglauben des Neuen Testaments, ja in der Gottesgemeinschaft, wie sie in Propheten und Psalmen zu vollendetstem Ausdruck kommt, schon Auferstehungsglauben sehen, so ist diese Auffassung keinesweg neu. Die beste Bewahrheitung hat sie an den Zeugnissen des Neuen Testamentes selber, ja an den Worten dessen, der sich die Auferstehung und das Leben nennt und die Wahrheit der Auferstehung der Toten erkannt wissen will aus dem Namen Jahves als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. In den prophetischen Zukunftsbildern von der gegenwärtigen und zukünftigen Alleinherrschaft Jahves in Israel und mit Israel, aus dem innern Erlebnis der Auferstehungsgemeinschaft geschaut, kommt als ein Leben in und mit den zukünftigen Geschlechtern (das Kennzeichen auch aller sittlichen Gemeinschaft) zu der Aufhebung der Exklusivität der Subjekte in raumzeitlicher Entschränkung das Prophetische aller bildlichen Erkenntnis in Form unendlicher, den Trägern der Prophetie selber durch zeitgeschichtliche Bedingtheit verhüllter Deutbarkeit — jede Erfüllung wieder Verheißung. Eine eigenartige Bekundung ist dafür der das letzte Blatt mit dem ersten ineinssetzende Zusammenhang der Schrift[2]), deren Entstehung mehr als ein Jahrtausend umfaßt.

Der Urheber.

Der Urheber und Urheberglaube tritt bei S. an Bedeutung zurück, verglichen mit den beiden andern „Vorstellungsreihen“. Man kann seine Stellungsnahme etwa dahin kennzeichnen, er wolle den von Andrew Lang und P. W. Schmidt in die Religionswissenschaft eingeführten Göttertypus ein Recht auf hohes Alter und bedeutsame Sonderart nicht absprechen, ohne der Deutung auf Urmonotheismus beizupflichten, während P. Schmidt wiederum (Anthrop., 1916, S. 668) S.s Auffassung des Animismus beanstandet und darin eine „Vermischung zweier ganz verschiedener Dinge“ findet. Auch er macht S. den Vorwurf, daß er der wesenhaften Verschiedenheit zwischen der Beseelung des Animismus, die reflektierend von der Unterscheidung von Geist und Körper ausgehe, und der Personifikation, welche die Naturgegenstände

1) Man lese, was Cumont (Die orient. Rel., S. 220) über die Riten schreibt, welche die „Liturgie der höllischen Mächte“ bilden, und die er eine „umgekehrte Religion“ nennt.

2) K. Barth zu 1 Kor. 15: „Es ist ein ganz unermeßlicher Gedanke, den Paulus in diesem V. 45 b zu denken wagt: Schöpfung, Auferstehung Christi und das Ende aller Dinge sind hier als ein einziges Geschehen begriffen.“

unmittelbar als „denkende und wollende Agentien" auffaßt, nicht gerecht geworden sei. Damit erkennt P. Schmidt die enge Beziehung von Personifikation und Naturbildlichkeit an; er ist ihr aber nicht nachgegangen, gesteht allerdings, daß sich in seiner Darstellung des Verhältnisses der Urväter zum Himmelsbild „Unklarheiten" finden, und verspricht in der Fortsetzung seines „Ursprungs der Gottesidee" „Aufhellung der unverkennbar engen Beziehungen". S. hinwider ist auch in bezug auf die Götter vom Urhebertypus bestrebt, die engen Beziehungen zu lockern [1]).

Was die Vorstellung des Schöpfers und der Schöpfung betrifft, begegnen sich die Auffassungen von Lang, Schmidt und S. Letzterer will (S. 153) zwar nicht wie Lyall erst im Bau von Häusern, aber doch in einfachen Produkten menschlicher Hand, in Werkzeugen, deren Wirkungen den eigenen Werkmeister mit Staunen erfüllten (S. 90), den Anhaltspunkt des Schöpferglaubens sehen. Alle lassen so (S. bezieht in diese Erklärung auch den Managlauben ein) dem vom Religiösen — und wie mächtig! — angefüllten Leben der ältesten Menschheit ein mehr oder minder religionsloses Stadium vorausgehen, in dem der Mensch bereits eine sehr beträchtliche Verstandestätigkeit entwickelte. Danach käme — das Gerät ist das Kennzeichen der Kultur — der Kultus aus der Kultur. So die neuere Religionsgeschichte, während die Kulturgeschichte die Anfänge der Kultur nicht sowohl „an den Impuls der materiellen Not", als „an das Erwachen des religiösen Bewußtseins" geknüpft sein läßt und bei vielen Kulturgütern den religiösen Ursprung in hohem Grade wahrscheinlich gemacht hat (Hehn, Von der Hacke zum Pflug).

Freilich, ist die Seele das „Vorbild" des (von ihr vorgestellten) Gottes, so ist es nur konsequent, menschliches Machen zum Vorbild für das „Machen" Gottes zu machen. Diese Seelengötter können nur „Macher" sein. Aber wenn S. (S. 151) hervorhebt, daß in der biblischen Schöpfungsgeschichte an Stelle von Emanations- oder der Willensgottheit konformeren Fabrikationsvorstellungen der reine Willensakt tritt, so ist zu ergänzen, daß für den Höhepunkt dieses Schöpfungsaktes die Bibel (staunenswerte Intuition ältester Religionsphilosophie!) den Begriff der Gottbildlichkeit als Ursprung der Menschenseele einsetzt, und wie diese Erkenntnis ihre Kraft entwickelt in der Gleichsetzung von Wort und Bild in Christus, seiner Gottebenbildlichkeit — Schöpferkraft und Schöpfungsziel. — Das Schöpferisch-Freie kann

1) Varuna (Uranos, S. 144) nicht Himmelsgott, der Zauberer sein Vorbild. — Ist es nicht überzeugender, daß dem Himmel Zaubermacht zugeschrieben, als daß der auch bei den Primitiven verrufene finstere Zauberer (S. 183) zum demnach jüngeren lichten Himmelsgott geworden? — Bei Zeus wird (S. 147 f.) die Herrschernatur der Himmelsnatur entgegengesetzt, so wohl beide zusammenstimmen.

eben nur gedacht werden in dem ausschließlichen Gegensatz zu aller Kausalitätserkenntnis und ihrer Mechanisierung, in welchen Kants Anthropologie das Wesen der symbolischen Erkenntnis der alten Propheten setzt.

Die Macht

Zum Macht- oder Managlauben hat S. ein ähnliches Verhältnis wie P. Schmidt zum Urheberglauben: das besondere Interesse des einflußreichen Mannes an seinem aus der Verborgenheit hervorgezogenen, in die Welt eingeführten Schützling. Und die Aufnahme, welche dieser in der wissenschaftlichen Welt gefunden, hat seinen Scharfblick gerechtfertigt. Das Unheimliche, Furcht und Verwunderung Erregende ist das Wesen der Macht. Sie kann verstanden werden als eine Art Stoff, „Kraftstoff", Substanz, deren Natur im Wirken des Medizinmannes erkannt wurde. Daher die enge oft hervorgehobene Beziehung zur Magie. Nun wissen, nach S., auch die Primitiven vom „unvereinbaren Gegensatz" der Magie als selbstisch, gesellschaftsfeindlich zur Religion (S. 182 f.), zu deren Wesen wiederum Vertrauen, Andacht, Ehrfurcht gehören. So läßt denn S. (S. 165) das Bewußtsein vom Mana, den Umgang mit ihm nicht nur von Furcht, sondern auch von dem sittlichen Moment des Vertrauens begleitet sein. Wie erklärt sich diese Verbindung gleich im Ursprung? S. gibt für diese Einheit im Wesen der Religion keine Erklärung. Er pflichtet vielmehr denen bei, welche Religion und Moral sich ursprünglich „relativ unabhängig" voneinander entwickeln lassen, und läßt (S. 283) im Seelenglauben aus ursprünglich launenhaften willkürlichen Individuen (solch animistischer „Dämon" ist ihm auch Jahve) später „durch prophetische Einwirkungen oder sonst ethisch-religiöse Errungenschaften vernünftige persönliche Wesen sittlicher Art" werden.

Auch bei den als Machtgottheiten angesehenen Göttergestalten begegnet immer wieder die Identifikation mit Himmel und Sonne, um auch da von S. für sekundär erklärt zu werden. — Sind Himmel und Sonne nur Aufenthalt eines Gottes, dann bleibt dessen Wesen unberührt von den so starken Eindrücken ihrer mächtigen Bildlichkeit, die Platos Sokrates auf die Frage, was das Gute sei, als einzige schwache Ausdrucksmöglichkeit auf die Sonne verweisen lassen [1]).

1) Paulus kann Röm. 10, 18 sein Evangelium als Fortsetzung der Himmelspredigt bezeichnen, von der Ps. 19 sagt, daß sie in allen Sprachen gedolmetscht werde. S. auch 2 Kor. 4, 6 — Gott ist Licht und wohnt im Licht. — Man denke auch an Goethes letztes Gespräch mit Eckermann, in dem er sich zu anbetender Ehrfurcht vor Christus als dem „höchsten Prinzip der Sittlichkeit" bekennt und zur Verehrung der Sonne, „mächtigster Offenbarung des Höchsten", aber verschont bleiben will von den „Absurditäten" der Reliquienverehrung, deren animistischen Charakter S. ausführlich nachweist.

Hätte S. sich vertrauter gemacht mit Wesen und religiöser Bedeutung der bildlichen Erkenntnis, so hätte er, der für den Animismus noch Luther in Anspruch nimmt, nicht eine völlige Diskrepanz zwischen der Vorstellungsweise der Primitiven und der unsrigen da annehmen brauchen, wo seine Schilderung doch eine Berührung in der Tiefe erkennen läßt. S. 34 ff. bespricht er die rätselhaften Tjurunga, hölzerne und steinerne Zaubergeräte, die Verkörperung alter Totem-Vorfahren, eine Art Alter-Ego, gemeinsamer Besitz des Klans und zugleich in Verbindung mit jedem Einzelnen. Von einem Seelenwesen zu sprechen, das in sie eingeht, einer Kraftsubstanz, die sie durchdringt, wäre „irreführende Abstraktion" (!). — Zum Schluß bemerkt er (die Stelle findet sich nicht mehr in der beträchtlich gekürzten, sehr wenig veränderten 2. Aufl.): „Es fällt uns schwer, uns vorzustellen, daß in diesen Stöcken und Steinen gleichzeitig die Urväter, die eigene „Macht" und andere schöne Dinge wohnen sollen. Aber diese Schwierigkeit, zwei oder mehrere Dinge gleichzeitig den gleichen Raum einnehmen zu lassen, besteht offenbar nicht für die Oranda, Loritja und ihresgleichen. Sie haben eine eigentümliche Form ihrer Erfahrung von etwas Mächtigem im Leben ausgebildet, das Leben, Glück, Erfolg bedingt und das Schutz, Gemeinschaft und Treue beweist." — Nun wohl, diese eigentümliche Denkweise, der es keine Schwierigkeiten macht, zwei oder mehrere Dinge den gleichen Raum einnehmen zu lassen, ist sie nicht vollendet ausgeprägt in den Aussagen des christlichen Glaubens über seine tiefsten Geheimnisse? Es sei erinnert an Worte wie Joh. 14, 20 u. 23; 15, 5. Eph. 2, 5–6, an die Ubiquität in der Abendmahlslehre, die Bedeutung des Abendmahlsgenusses für die Auferstehung in und mit Christus. Gilt nicht auch hier, nur in noch tieferem Sinne, daß diese „eigentümliche Form" ein Ausdruck ist für die Erfahrung von etwas Mächtigem, das Leben, Glück und Erfolg bewirkt und das Schutz, Gemeinschaft und Treue beweist? —

Daß die eigenartigen Formen seiner religiösen Vorstellungen irrational sind, wird sich auch dem Bewußtsein des Primitiven nicht ganz haben entziehen können; in profanen Angelegenheiten wird auch für das Denken der Oranda und Loritja die Schwierigkeit bestanden haben, zwei oder mehrere Dinge gleichzeitig den gleichen Raum einnehmen zu lassen. Die Eigentümlichkeit der religiösen Denkform in ihrem Gegensatz zur rationalen Erkenntnis der Dinge nach dem Satz vom Grunde im natürlichen, raumzeitlich bedingten Zusammenhang, besteht eben darin, daß sie durch raumzeitliche Entschränkung sich dem Verdikt des Satzes vom Widerspruch entzieht, nach dem einem Subjekt nicht gleichzeitig entgegengesetzte Prädikate beigelegt werden können. Diese raumzeitliche Entschränkung aber ist aller bildlichen Erkenntnis wesentlich. — „Heilig sein heißt dem höheren Leben zugehörig oder Gott zugehörig sein"

(S. 181). Das wird in der ersten Auflage noch dahin erörtert, es liege im Wort „heilig", daß menschliche Beschaffenheit als Offenbarung des Göttlichen betrachtet werde. Im Wort „heilig" liegt aber auch, daß das Göttliche in seinem unendlichen Abstand menschlichem Begreifen unerreichbar ist. Beides: der unendliche Abstand und die Herablassung zur menschlichen Beschaffenheit, Zugehörigkeit, Gleichheit treffen zusammen in dem Begriff der Bildlichkeit, die darum im menschlichen Geist zur Vermittlung der höchsten Offenbarung: der Menschwerdung Gottes in Christus werden kann. In ihr sind Furcht und Vertrauen eins in der Liebe.

Bildliche Erkenntnis

Zum Abschluß unserer Auseinandersetzungen mit S.s religionswissenschaftlichen Theorien, sei kurz zusammengefaßt, was sich uns dabei als Merkmale der religiös-bildlichen Erkenntnis ergeben hat. 1. Im Gegensatz zu der animistischen Beseelung eine symbolo-animatistische, in welcher die Seele an der Sichtbarkeit der Dinge sich als zugehörig erkennt einem in raumzeitlicher Entschränkung die Exklusivität der Subjekte aufhebenden „höheren Leben", das im christlichen Auferstehungsglauben zu vollendetem Ausdruck gekommen ist, aber in allem, was Religion genannt werden kann, der Anlage nach erweisbar sein muß. 2. Damit unlöslich verbunden, eine auf unendlicher (nicht willkürlicher) Deutbarkeit beruhende Prophetie, die wieder in dem Heilszusammenhang der biblischen Offenbarung die reichste Ausgestaltung erfahren hat. 3. Eine Beziehung zum Kosmos, aus deren Gegensatz zum begrifflich kausalen Welterkennen dem Begriff des Freien, Schöpferischen sein Sinn erwächst — das auf die Welt bezogene Bewußtsein der Seele um ihren „höheren", „himmlischen" Ursprung, wie es sich in der biblischen Schöpfungsgeschichte 1 Mos. 1, 27 tiefsinnig bekundet. 4. Die Einheit von unendlichem Abstand vom Heiligen, Göttlichen und innigster Gemeinschaft — sich vollendend als Menschwerdung Gottes in Christus, deren Evangelium sich in der Weltmission — im Kampf mit dem animistisch-magischen Aberglauben — erwiesen hat als Koeffizient einer jeden Religion.

Die bedenklichen Wirkungen

Ehe wir dazu übergehen, unsere Bedenken gegen gewisse Wirkungen von S.s Theorien (und ihnen verwandten) zu begründen, sei erst einem Bedenken begegnet, das sich wohl gegen unsere Wertung der bildlichen Erkenntnis erheben mag und auch aus S.s Worten herausgehört werden kann. — Sein skeptisches Verhalten gegenüber dem, was er die „Naturhypothese" nennt, wir Naturbildlichkeit, Naturpersonifikation und in weiterer Fassung religiös-bildliche Erkenntnis, hängt zusammen mit seiner Abneigung gegen die ästhetisierende Entkräftung der

Religion (S. 172). Und darin liegt in der Tat die Gefahr der bildlichen Vergeistigung der religiösen Vorstellungen. Aber wird anderseits eine Wesensbestimmung, welche dem engen Zusammenhang von Religion und Kunst nicht Rechnung trägt, wohl den Tatsachen gerecht?[1]). — In der poetischen Bildlichkeit finden sich die Merkmale der religiösen: Aufhebung der Exklusivität der Subjekte, raumzeitliche Entschränkung, prophetische Deutbarkeit, schöpferische Freiheit, aber es ist Bildlichkeit, vom Bewußtsein des Unwirklichen, des „Spiels" begleitet, niedergehalten unter dem Druck des begrifflichen Erkennens, und so wohl vor der Infektion durch Magie bewahrt, dafür aber auch der im Bewußtsein des unendlichen Abstandes und innigster Verbundenheit gegebenen Überlegenheit über das bloß begriffliche Erkennen ermangelnd.

Auch heute noch, ja gerade heute wieder ist die ästhetische Verflüchtigung der Religion eine große Gefahr; indes eine noch viel größere ist die Verstofflichung, Mechanisierung der Religion durch Verquickung mit dem Okkultismus, der Hang, die religiöse Wahrheit, Wirklichkeit mit Hilfe okkulter Vorgänge zu sichern. Merkwürdigerweise kann S. — und noch in der zweiten Auflage (S. 21) — schreiben, „das Hauptargument der Primitiven, nämlich die objektive Wirklichkeit von Seelen Verstorbener, die in Träumen und Gesichten gesehen werden" sei „gefallen" (!); von Philosophen und Theologen aber werde die Seelenvorstellung, die bedeutsame Veränderungen erlebte, festgehalten, um die Unsterblichkeit zu begründen. Eher trifft das Gegenteil zu: der Animismus der Primitiven ist, wenig verändert, im modernen Spiritismus wiederaufgelebt, die objektive Wirklichkeit der Seelen Verstorbener wird mit Leidenschaft verfochten, der Verkehr mit ihnen unter Widerspruch mit alten und neuen Mitteln aufs eifrigste gepflegt und — das ist das Bedenklichste — es wird darin (von Philosophen und Theologen) eine Bewahrheitung der Religion gesehen. Und doch ist der Spiritismus der gefährlichste Feind des christlichen Auferstehungsglaubens in seiner Reinheit, am gefährlichsten, wenn er vorgibt, ihn zu stützen und die Geschichte der Auferstehung Jesu beglaubigen will, indem er seine Auferstehung zu einem natürlichen eventuell wiederholbaren Einzelvorgang, den Auferstandenen zum „Spirit" herabsetzt. — Es bedarf keiner langen Erörterungen, daß im Hinblick darauf von bedenklichen Wirkungen geredet werden kann, welche S.s verchristlichende Hochschätzung des Animismus geeignet sei auf das (religiöse) Denken der Zeit auszuüben.

Der ungeheure Einfluß des Spiritismus in der Gegenwart beruht

1) R. Kittel bezeichnet in seiner Gesch. d. Volkes Isr. „profetische Eingebung und dichterische Phantasie" als „Zweige an einem Stamm".

vor allem auf den Entdeckungen staunenswerter okkulter Fähigkeiten und Kräfte, daran dann das große Sterben im Weltkrieg und andere Momente das Interesse noch erhöht haben. Wieder ist es sehr verwunderlich, daß S. auch diese völlig ignoriert, obgleich sie doch eine ungeheuer große Bedeutung für das Verständnis der primitiven Religiosität haben. Deren Darstellung legt Hauer sie denn auch in seinem Buch über „Die Religionen, ihr Werden" usw. zugrunde. — Zieht man die entscheidende Bedeutung des Okkulten für die Magie, im religionswissenschaftlichem Sinn verstanden, zugleich mit dem, was wir über die religiöse Bildlichkeit feststellen konnten, in Betracht, so ergeben sich etwa die folgenden Bestimmungen: Aberglaube ist Vereigentlichung des Religiös-Bildlichen, Verdinglichung des Geistigen als widerspruchsvolle Verbindung des begrifflichen und symbolischen Erkennens, und Magie wieder die Verbindung von Aberglauben mit den okkulten Vermögen[1] — Cumont nennt sie „die Strategie des Animismus" — daraus sich dann ihre unüberwindliche Macht erklärt. Sind nun bildliches und begriffliches Erkennen wohl einander ausschließend, doch nicht widersprechend, so ergibt sich weiter die Möglichkeit einer genauen Unterscheidung — Vermeidung oder Entscheidung von Konflikten —, zwischen Religion und Wissenschaft, dagegen aus der Verquickung des Bildlichen und Begrifflichen im Aberglauben seine Absurdität und die Notwendigkeit steter Konflikte sowohl mit der Religion als mit der Wissenschaft und auch des Scheines, als seien Aberglaube und Magie beider Ursprung. Da der Okkultismus sich auf gleicher Ebene mit dem begrifflichen Erkennen bewegt, liegt es vor allem im Interesse der Religion, daß die Bemühungen um wissenschaftliche Erklärung der okkulten Erscheinungen Erfolg haben.

Die besonders engen Beziehungen von Mana-Macht und Magie hebt S. oft hervor. Jn je größere Tiefen er in seiner Darstellung des Managlaubens dem Werden des Gottesglaubens nachgeht und einen je größeren Einfluß gerade da seine Darstellung ausgeübt hat, um so bedenklicher sind Wirkungen, welche darauf zurückgeführt werden können. S. bemerkt selbst (S. 83), es sei kein Wunder, wenn die Macht als „eine Art Stoff", „eine Art Substanz" aufgefaßt werde. Hat nun sein Buch den, oder wenigstens einen starken Anstoß gegeben zu der Meinung, daß allein in dem Bewußtsein um „die unheimliche Macht" der Ursprung des Gottesglaubens zu suchen sei, so ist es auch kein Wunder, daß „religiös" und „magisch" zu Synonymen geworden, daß man vielfach der Neigung begegnet, Gott als Substanz zu denken, die „Berührung" mit seinem

1) Ed. v. Lehmann sagt vom Wesen der Magie (Kult. d. Gegenw. I, 3, 26): „Diese Handlungen sind nicht symbolisch gemeint, durch sie werden Kausalitätsreihen eingeleitet, Ähnlichkeit kann überall als Ursache wirken."

Geist substanziell[1]) zu fassen und Religion zu einer besonderen Begabung einzelner zu machen, die den okkulten Fähigkeiten verwandt. — Daß „die Macht", „das Heilige" („Numinose"), zu „dem Unterbewußten", wie es im Denken der Gegenwart eine so große Wichtigkeit erlangt hat, in bedenkliche Beziehungen zu treten geneigt ist, dafür möchten auch die kultischen Auswirkungen der so einflußreich gewordenen Vorstellung sprechen. Daß aber darin eine große Gefahr liegt für die Reinheit und Würde der Religion, ist auch schon von anderen Seiten geltend gemacht worden. Begegnet könnte dieser Gefahr werden durch ein auf die biblischen Glaubensaussagen sich stützendes Bemühen, das Bewußtsein um seine Bildlichkeit zum Gemeinbesitz des religiösen Erkennens werden zu lassen.

Für das in diesem Aufsatz Vorgetragene fand ich nachträglich eine äußerst wertvolle Bestätigung in Levy Brühl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures (Paris, Alcan, 5. ed. 1922)[2]). Sie bezieht sich besonders auf drei Punkte. 1. Auch Brühl wendet sich gegen die animistische Theorie. 2. Er will an ihre Stelle gesetzt wissen die loi de participation mystique (prélogique). Dieser Begriff deckt sich nahezu mit dem, was wir Aufhebung der Exklusivität der Subjekte genannt haben (vgl. S. 33, 37, 77, 79, 143, 428 u. a. a. O.), und auf dieser participation mystique beruht ihm alle religiöse Gewißheit. 3. Er bringt S. 108 folgendes Zitat aus Ehrenreich, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker, das die Beziehung von „Seele" und (Natur-) Bildlichkeit in unserm Sinne erläutern hilft. »La représentation animiste la plus élémentaire consiste à tenir la nature animée partout (Allbeseelung), representation qui n'est pas du tout dérivée secondairement de la connaissance de l'âme humaine, mais qui se forme en même temps (!) que celle ci par le moyen d'une simple analogie.«

---

1) Dafür findet sich bei Österreich (D. Okkultism. im mod. Weltbild, S. 125) ein frappierendes Zeugnis. Zu den Materialisationsvorgängen bei Medien, danach fadenartige Effluvien aus verschiedenen Körperöffnungen ausgeschieden werden, bemerkt er, wenn diese Beobachtungen sich bewährten, läge der Vergleich mit der göttlichen Schöpferkraft nahe, als deren schwacher Abglanz sie erschienen. Und in bezug auf das erstaunliche Wissen anderer Medien stellt er die Vermutung auf, daß sie „telepathisch aus dem Gedächtnis Gottes oder eines andern übermenschlichen Geistes" schöpften. Derselbe der in seiner Religionspsychologie sagt, die antike Kultur sei „am parapsychologischen Problem zugrunde gegangen". Im Dezemberheft 1925 feiert der Herausgeber des Kunst(!)-Warts Coués hypnotisch-suggestive Methode und vergleicht dabei deren seelische Beeinflussung dem Umgang mit einem elektrischen Apparat. Die Seele nicht mehr das Bild Gottes, sondern ein „Apparat"!

2) Das Denken der Naturvölker, Leipzig u. Wien.

Dr. W. Kühne
Hamburg

Eine kritische Studie zu Joh. 12, 7

Der heute hier allgemein zugrunde gelegte griechische Text lautet: *ἄφες αὐτὴν ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό.* Diesen setzt die Vulgata schon voraus: sinite (sine) eam ut in diem sepulturae meae servet illud. Der Textus receptus bietet *τετήρηκεν* für *ἵνα τηρήσῃ*; danach hat Luther übersetzt: „laß sie mit Frieden; solches hat sie behalten zum Tage meines Begräbnisses". Wie sich Hieronymus seinen Text ausgelegt haben mag, weiß ich nicht; ich möchte glauben, daß er die ihm unverständlichen Worte eins nach dem anderen ins Lateinische herübergeholt und es dem Leser überlassen hat, einen Sinn herauszufinden. Ebenso ist ja auch Luthers Übersetzung ohne besondere Auslegung unverständlich.

Der überlieferte Text läßt eine dreifache Übersetzung zu: 1. laß sie gewähren; sie mag es aufheben usw., indem man den *ἵνα*-Satz als selbständigen Imperativ faßt (vgl. Mk. 5, 23), oder 2. als Finalsatz: damit sie es aufhebt. Endlich 3. man faßt den Satz (vgl. Mk. 11, 16) als Objektsatz zu *ἄφες*: laß sie es aufheben usw. Jede dieser drei Möglichkeiten hat bei den Auslegern Vertreter gefunden. Sachlich wird dadurch nichts geändert, insofern Jesus in jedem Falle sagt, Maria solle es aufheben auf den Tag seiner Bestattung, oder Judas solle sie es aufheben lassen. — Was? das Öl? Aber das ist ja ausgegossen, das läßt sich also nicht mehr aufheben. Hier muß nun die Deutung einsetzen.

„Hieraus entnehmen (!) wir", sagt Zahn, „daß Maria nicht das ganze Pfund Nardenöl verwendet hat, was in der Tat eine unschöne Verschwendung gewesen wäre"; er erwägt sogar die Gründe, warum eine etwaige Rückgabe der angebrochenen Flasche an den Händler unmöglich gewesen wäre. Unschön finde ich diese ökonomischen Erwägungen im Zusammenhang dieser Geschichte, in der die Verschwendung (*ἀπώλεια*) das Grundmotiv bildet. Das *αὐτό* soll also nach Zahn das *λειπόμενον* bedeuten, den Rest; aber warum überläßt es uns der Evangelist, der sonst so anschaulich klar erzählt, diese wesentliche Tatsache durch einen

von der Not eingegebenen Rückschluß zu erraten, anstatt es einfach zu sagen? . . . B. Weiß behauptet, der Konj. Aor. könne hier nicht anders als in präteritaler Bedeutung stehen: „damit sie es aufgehoben habe" und beruft sich dafür auf Joh. 2, 10. Aber 1. haben die Modi des Aor. nie präteritale Bedeutung, 2. hätte in diesem Falle das Perfekt stehen müssen, und 3. bleibt der Gedanke auch so völlig unklar. Dieser Unklarheit begegnet Weizsäcker, der denselben Gedanken herausholen will, durch die Übersetzung: „es soll ihr gelten". Das ist verständlich, aber leider ist das keine Übersetzung. Ihm ist das *αὐτό* nicht mehr das Öl, sondern die damit vorgenommene Handlung: das Eingesalbthaben soll sie (in der Idee) festhalten bis auf den Tag usw. . . . Holtzmann bewegt sich in Zahns und Weißes Spuren, bietet also nichts neues.

Demnach hat keiner der mir zugänglichen Erklärer aus dem griechischen Texte einen sachlich und sprachlich befriedigenden Sinn herauslesen können, weshalb ich mich als berechtigt ansehe, der Stelle mit anderen Mitteln zu Leibe zu gehen. Ich gehe dabei aus von dem offenbaren Zusammenhang dieser Stelle mit der Erzählung bei Mk. 14; dieser Zusammenhang ist schon rein stilistisch an dem bei beiden stehenden *ἄφες* und *ἐνταφιασμός* zu erkennen. Und wenn der Höhepunkt der Erzählung bei Markus in dem *προέλαβεν-ἐνταφιασμόν* liegt, so ist es eine psychologische Unmöglichkeit mit O. Holtzmann anzunehmen, daß Johannes gerade diesen Grundgedanken nicht erfaßt hätte; im Gegenteil, wir müssen ihn fordern. Sage ich mir nun, daß *τηρεῖν* das genaue Gegenteil von *προλαμβάνειν* ist, daß aber dieser Gegensatz durch eine rhetorische Frage beseitigt werden kann, so ergibt sich fast von selbst die Lösung der Schwierigkeit; ich lese: *ἄφες αὐτήν· ἵνα τί εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό;* „warum soll sie das aufheben?". *ἵνα τί* findet sich etwa vier- bis fünfmal im Neuen Testament, der Konj. Aor. steht hier ähnlich wie Joh. 18, 11. Sprachlich wie sachlich fallen durch diese kleine Änderung alle Schwierigkeiten weg. Wenn, wie ein Ausleger hervorhebt, durch die Salbung der Maria den Zuschauern wie den Lesern der Gedanke an die Vorbereitung zu einer Bestattung schon vor die Seele gerufen war, so ist diese Wendung bei Johannes ebenso vorbereitet, wie bei Markus, und es bleibt nur das Bedenken einer Textänderung, die mir aber gegenüber den Künsteleien, zu denen sich die Ausleger dieses Textes genötigt sehen, das bei weitem geringere Übel zu sein scheint.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

ZUR GEFÄLLIGEN BEACHTUNG!

Die Herausgeberschaft der „Theologischen Studien und Kritiken" liegt in den Händen des Herrn Geheimen Konsistorialrats Professors D. F. Kattenbusch in Halle a. S., Fasanenstraße 7; ihm zur Seite steht als zweiter Herausgeber Herr Geheimer Konsistorialrat Professor D. F. Loofs in Halle a. S.

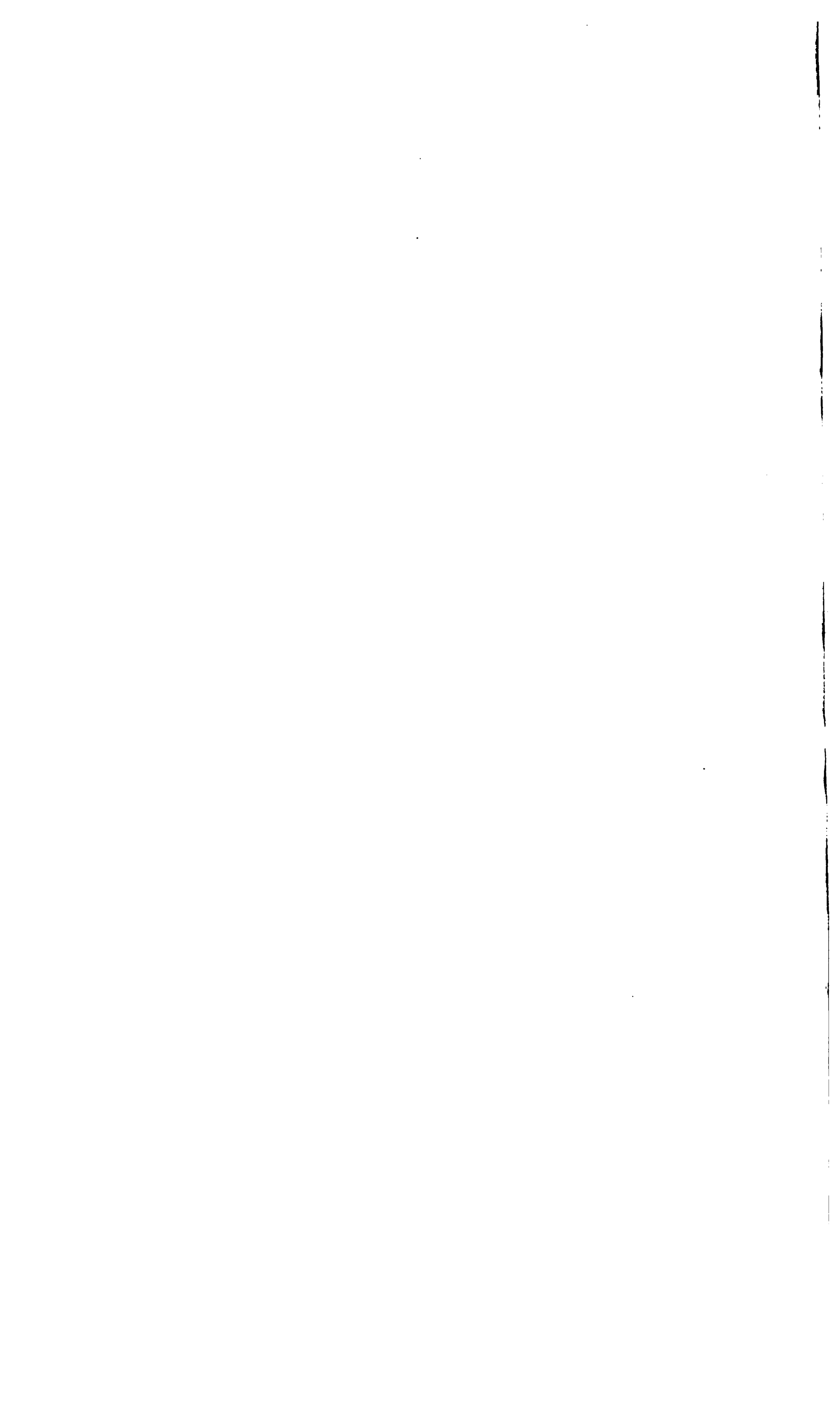
Die für die „Theologischen Studien und Kritiken" bestimmten Einsendungen sind nur an den erstgenannten Herrn zu richten; Herr D. Loofs und die übrigen auf dem Titel genannten, bei dem Redaktionsgeschäft nicht unmittelbar beteiligten Herren sind mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren.

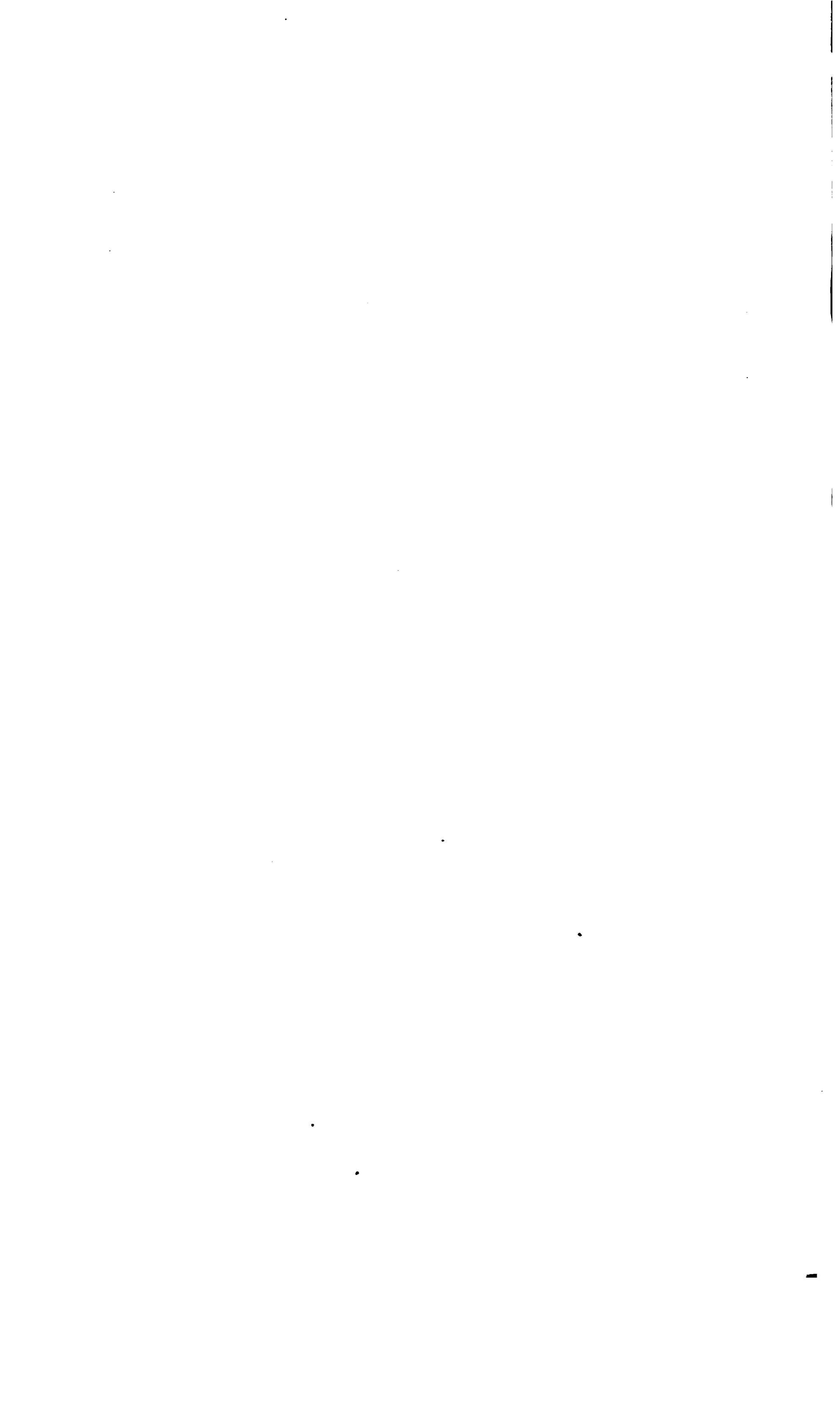
Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

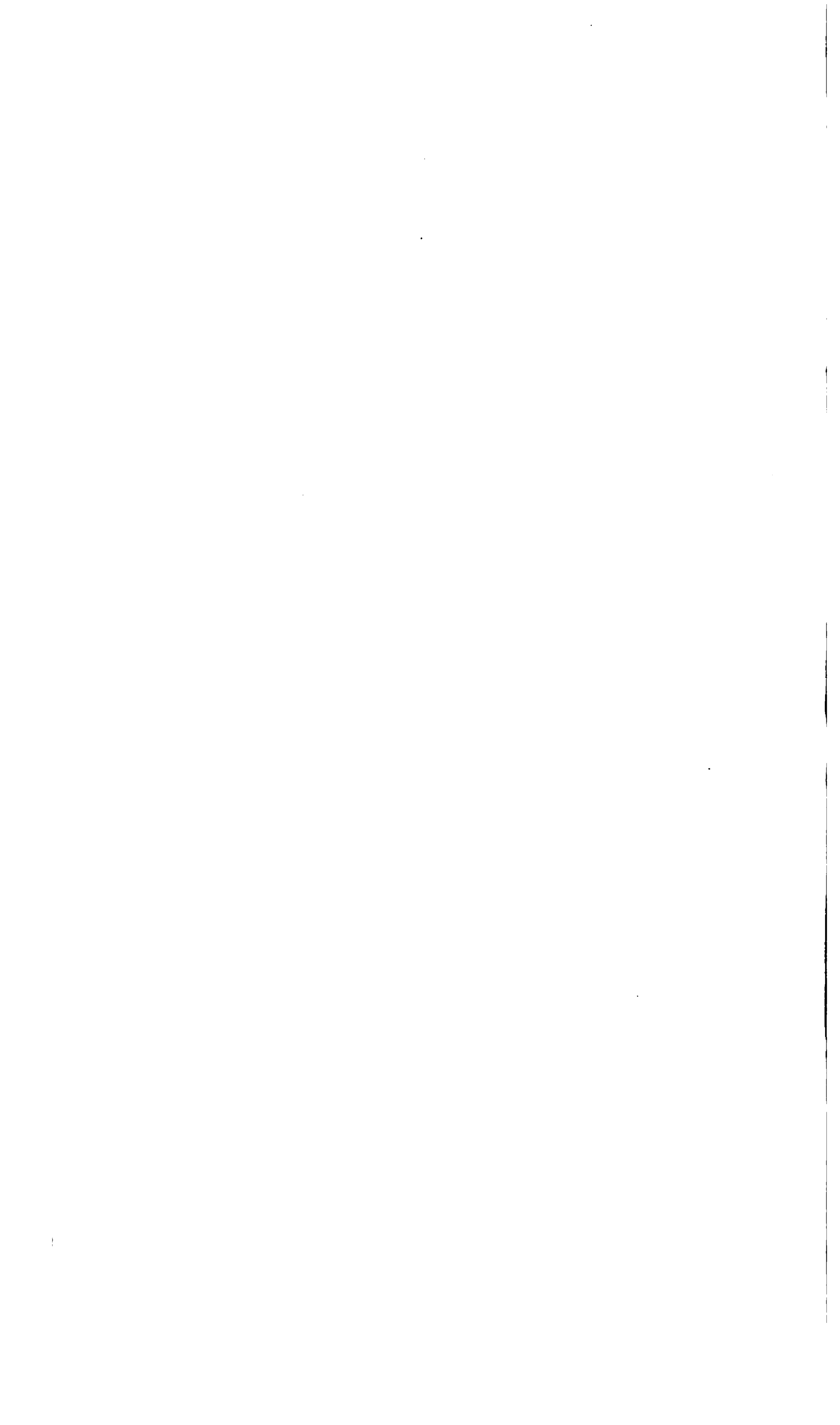
Die Herren Verfasser erhalten (geheftet) 10 Abzüge ihrer Aufsätze. Honorar für die Verfasser zu zahlen, sehen wir uns bis auf weiteres leider außer Stande.

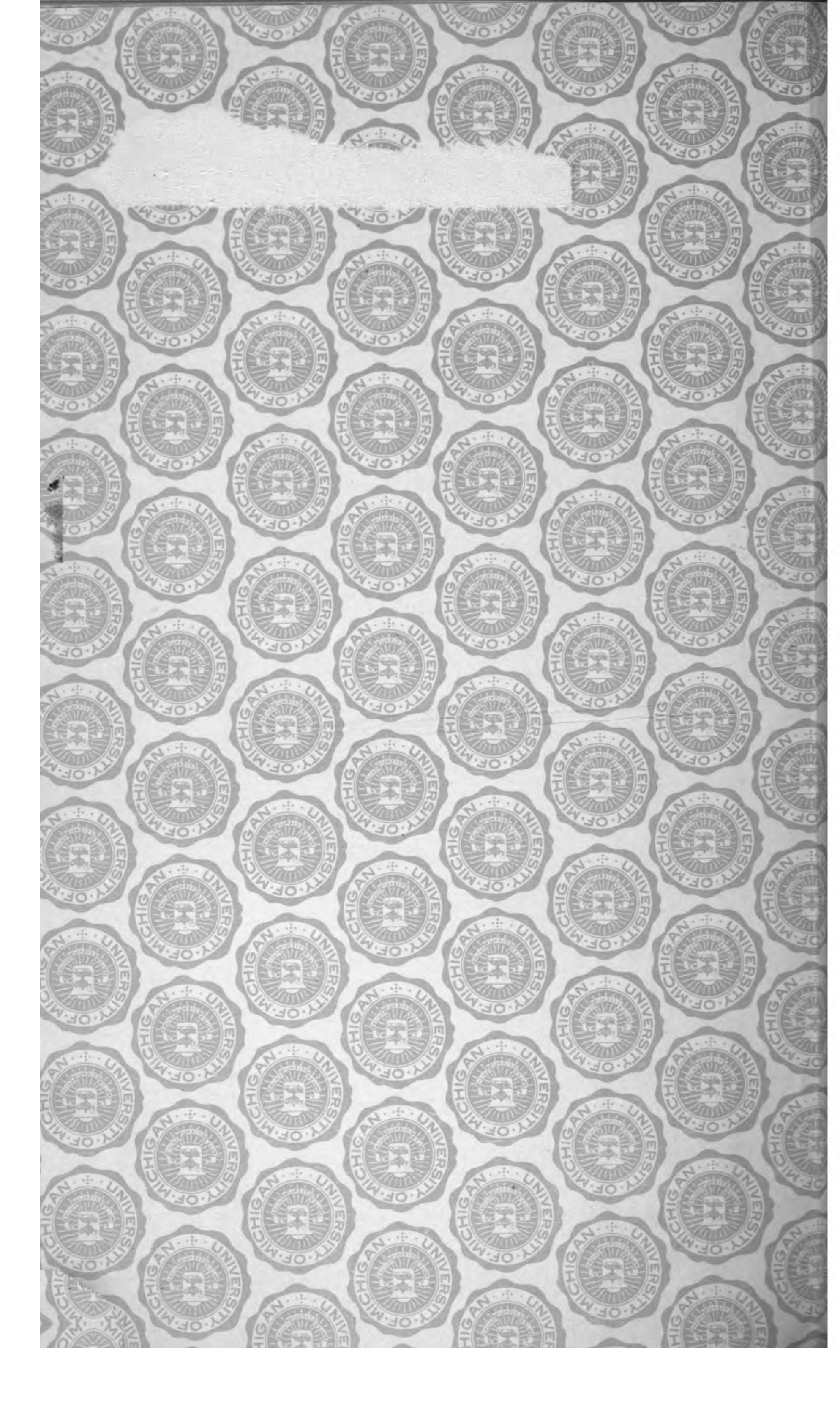
Leopold Klotz Verlag / Gotha.

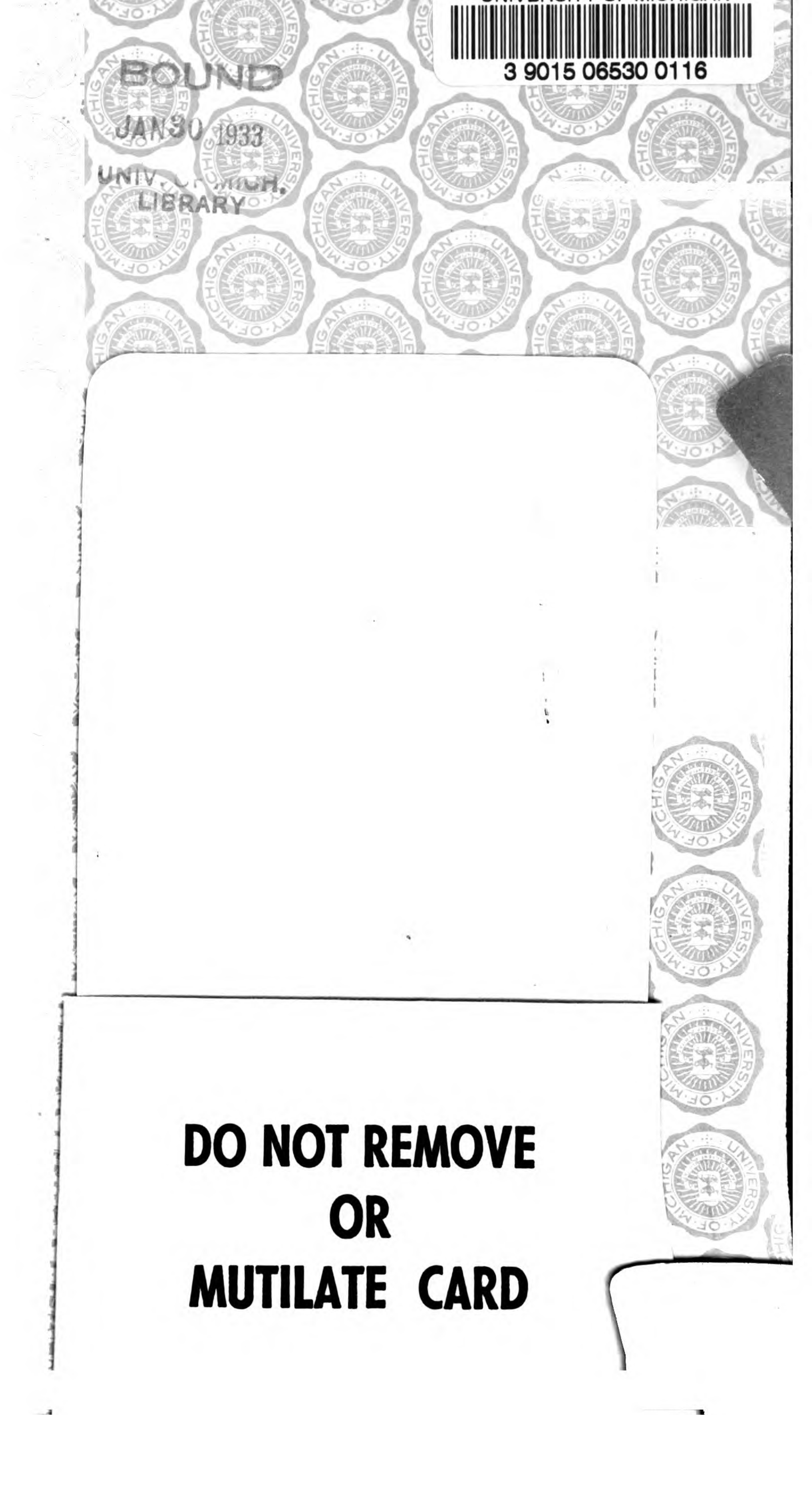
Die Redaktion bittet, ihr **unaufgefordert keine Rezensions-exemplare** zu senden. Bücher, **ohne** Aufforderung eingeschickt, können **nicht** zurückgesandt werden.










3 9015 06530 0116
BOUND
JAN 30 1933
UNIV. OF MICH.
LIBRARY
DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD

